Wie weit stimmt die Lehre Spinozas vom Parallelismus der göttlichen Attribute überein mit der Theorie vom psychisch-physischen Parallelismus bei Fechner und Fr. Alb. Lange?

Inaugural-Dissertation

zur

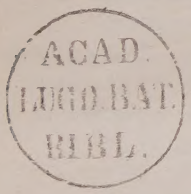
Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen



vorgelegt

von

Kurt Krösche
aus Berlin.

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Dezember 1909.

Berlin
Druck von W. Pormetter
1910

173

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542704_0119

Inhaltsübersicht.

Einleitung:
Geschichtliches über den Parallelismus.

Abhandlung.

I. Spinozas Lehre vom Parallelismus der göttlichen Attribute.

A. Der Parallelismus der göttlichen Attribute in Spinozas System.

1) In bezug auf Wesen und Dasein der Dinge.
2) In bezug auf das Geschehen, Kausalgesetz.

B. Der Parallelismus in der Natur durchgeführt.

1) Im allgemeinen: Die Körper und ihre Beseelung.
   a) Zuordnung von Geist und Körper nach ihrer Vollkommenheit.
   b) Stufenbau der Welt; das Universum.
2) Im besonderen: Der menschliche Körper und seine Seele.
   a) Grundverhältnis der körperlichen und seelischen Tätigkeit; Parallelismus in der Erkenntnis der äußeren Körper und des eigenen.
   b) Der unmittelbare physische und dazugehörige psychische Prozeß; Gedächtnis; Zuordnung der psychisch Einfachen zum physisch Elementaren.

C. Einwürfe gegen die Lehre vom Parallelismus und ihre Widerlegung.

1) Argumente der Lehre vom Parallelismus im allgemeinen:
   a) Das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität.
      α) Der verborgene künstliche Bau des menschlichen Körpers.
      β) Die Tatsache der Nachtwandler.
   b) Die Unerklärbarkeit der Wechselwirkung.
2) Widerlegung der Lehre von der Wechselwirkung im einzelnen:
   a) Die Abhängigkeit des Körpers vom Geiste gilt ebenso umgekehrt.
   b) Die höheren geistigen Tätigkeiten sind physisch zu erklären.
   c) Die Willensfreiheit, das Hauptargument der Lehre von der Wechselwirkung, ist bloße Einbildung; enge Beziehung des Willens zu körperlichen Vorgängen.

D. Folgerungen aus dem Parallelismus im Naturgeschehen.

1) Mechanische Naturauffassung.
2) Geltung der Zwecke auf den Menschen beschränkt.

II. Fechners Theorie vom psychisch-physischen Parallelismus in ihrer Übereinstimmung mit Spinozas Lehre.

A. Der Parallelismus des Psychischen und Physischen in Fechners System: Hervorhebung der hauptsächlichsten Unterschiede von Spinoza und der Übereinstimmungen mit ihm im allgemeinen.

1) In bezug auf das Wesen und Dasein der Dinge.
2) In bezug auf das Geschehen, Kausalgesetz.

B. Übereinstimmung in der Durchführung des Parallelismus in der Natur mit Spinozas Lehre.

1) Im allgemeinen: die Körper und ihre Beseelung.
   a) Zuordnung von Geist und Körper nach ihrer Vollkommenheit.
   b) Stufenbau der Welt; das Universum.
2) Im besonderen: Der menschliche Körper und seine Seele.
   a) Die Grundanschauung Spinozas über das engere Verhältnis von Leib und Seele und das Prinzip der Tendenz zur Stabilität; Parallelismus in der Erkenntnis der äußeren Körper und des eigenen.
   b) Der unmittelbare physische und dazugehörige psychische Prozeß; physiologische Deutung der Erinnerung; Zuordnung des psychisch Einfachen zum physisch Elementaren.

C. Übereinstimmung in der Widerlegung der Einwürfe gegen die Lehre vom Parallelismus.

1) Argumente der Lehre vom Parallelismus im allgemeinen:
   a) Prinzip der geschlossenen Naturkausalität.
      α) Der verborgene, künstliche Bau des menschlichen Körpers.
      β) Geltung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft auch bei psychophysischen Tätigkeiten.
   b) Unerklärbarkeit der Wechselwirkung.
2) Widerlegung der Lehre von der Wechselwirkung im einzelnen:
   a) Zusammenstimmen der körperlichen und geistigen Erschöpfung.
   b) Physische Erklärung der höheren geistigen Tätigkeiten.
   c) Enge Beziehung des Willens zu körperlichen Vorgängen, Determinismus.

D. Übereinstimmung in den Folgerungen aus dem Parallelismus im Naturgeschehen.

1) Mechanische Naturauffassung.
   Unterschied: Anerkennen spiritistischer Tatsachen.
2) Geltung der Zwecke für den Menschen. Unterschied: Ausdehnung des teleologischen Prinzips auf die ganze Natur.

III. Langes Theorie vom psychisch-physischen Parallelismus in ihrer Übereinstimmung mit Spinozas Lehre.

A. Der psychisch-physische Parallelismus bei Lange: Hervorhebung der hauptsächlichsten Unterschiede von Spinoza und der Übereinstimmungen mit ihm im allgemeinen.

1) In bezug auf das Wesen und Dasein der Dinge.

2) In bezug auf das Geschehen, Kausalgesetz.

B. Übereinstimmung in der Durchführung des Parallelismus in der Natur mit Spinozas Lehre.

1) Im allgemeinen: Die Körper und ihre Beseelung.
Zuordnung eines Qualitativen zu dem physisch Quantitativen in der Natur.
Unterschied: Zurückweisung der panpsychischen Spekulationen.

2) Im besonderen: Der Mensch und seine Seele.

a) Grundverhältnis der körperlichen und seelischen Tätigkeit; Parallelismus in der Erkenntnis der äußeren Körper — hier erhebliche Abweichungen in der parallelistischen Auffassung — und des eigenen Körpers.

b) Der unmittelbare physische und dazugehörige psychische Prozeß; Gedächtnis; Zuordnung des psychisch Einfachen zum physisch Elementaren.

C. Übereinstimmung in der Widerlegung der Einwürfe gegen die Lehre vom Parallelismus.

1) Argumente der Lehre vom Parallelismus im allgemeinen:

a) Prinzip der geschlossenen Naturkausalität.

α) Der verborgene, künstliche Bau des menschlichen Körpers.

β) Geltung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft auch bei den psychisch-physischen Tätigkeiten.

b) Unerklärbarkeit der Wechselwirkung.

2) Widerlegung der Lehre von der Wechselwirkung im einzelnen:

a) Zusammenstimmen der körperlichen und geistigen Erschöpfung.

b) Physische Erklärung der höheren geistigen Tätigkeiten.

c) „Empirische Bedingtheit und strenge Kausalität" der Willenshandlungen.

D. Übereinstimmung in den Folgerungen aus dem Parallelismus im Naturgeschehen.

1) Mechanische Naturauffassung.

2) Geltung der Zwecke auf den Menschen beschränkt.

Literatur.

Im allgemeinen:

F. Paulsen: Einleitung in die Philosophie. 16. Auflage. 1906.
R. Falckenberg: Geschichte der neueren Philosophie. 6. Auflage. 1908.
Überweg-Heinze: Grundriß der Geschichte der Philosophie. Teil III u. IV. 10. Auflage. 1906/07.

Im besonderen:

Für Spinoza:

Ethik, übersetzt von J. H. von Kirchmann.
K. Fischer: Geschichre der neueren Philosophie. Band II. Jubiläumsausgabe. 1897—1904.
W. Windelband: Geschichte der neueren Philosophie. Band I. 4. Auflage. 1907.

Für Fechner:

Zend-Avesta oder über die Dinge des Himmels und des Jenseits. 1851.
Elemente der Psychophysik. Zwei Teile. 1860.
Über die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare zu finden. 1861.
Die Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht. 1879.
K. Laßwitz: G. Th. Fechner. Frommanns Klassiker der Philosophie. 1896.

Für Lange:

Geschichte des Materialismus. 2. Buch. 7. Auflage. 1902.
Seelenlehre. Encyklopädie des gesamten Unterrichts- und Erziehungswesens von K. A. Schmid. Band VIII. 1887.
H. Vaihinger: Hartmann, Dühring und Lange. 1876.
O. A. Ellissen: Fr. Alb. Lange, eine Lebensbeschreibung. 1891.
M. Heinze: der Idealismus Fr. Alb. Langes. Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Band I. 1877.

Abkürzungen.

In Spinozas Ethik: D. = Definition E = Erläuterung. A. = Axiom. L. = Lehrsatz. Z. = Zusatz. H. = Heischesatz.

Bei Fechner: Zend. = Zend-Avesta. Ps. = Elemente der Psychophysik. Seel. = Über die Seelenfrage. Tag. = Tagesansicht gegenüber der Nachtansicht.

Bei Lange: Mat. = Geschichte des Materialismus, 2. Buch. Seelenl. = Seelenlehre.

Die Zeichen am Anfange eines Absatzes beziehen sich auf die Inhaltsübersicht.

Einleitung.

Der Urheber der Theorie des psychisch-physischen Parallelismus ist Spinoza. Seine Lehre vom Parallelismus der göttlichen Attribute, welche die beiden Seiten der Wirklichkeit, die geistige und die körperliche, als objektiv real bestimmt, erscheint bei den folgenden Philosophen in mehrfach veränderter Form. Sie ist von Leibniz nach der idealistischen Seite gewendet worden: Das Psychische ist das an sich Wirkliche, während das Physische als Erscheinungsform dem Immateriellen untergeordnet ist. Kant hat zwar die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele nicht eingehender behandelt, doch führen ihn seine erkenntnistheoretischen Betrachtungen, nach denen nicht nur die körperlichen Bewegungen, sondern auch die geistigen Vorgänge Erscheinungen sind, zu einem phänomenalistischen Parallelismus. Auf den Anschauungen dieser drei Philosophen fußen die parallelistischen Überzeugungen von Denkern des neunzehnten Jahrhunderts. Unter diesen kommt Fechner in der inhaltlichen Ausgestaltung des Verhältnisses zwischen dem Psychischen und Physischen Spinoza am nächsten, obwohl in der metaphysischen Form an Leibniz erinnernd, während Lange sich im ganzen an Kant anschließt.

I. Spinozas Lehre vom Parallelismus der göttlichen Attribute.

(A. 1.) Spinozas Lehre vom Parallelismus der göttlichen Attribute ist aufs engste mit seinem metaphysischen System verbunden, das seinem deduktiven Charakter entsprechend nach geometrischer Methode in der „Ethik" entwickelt wird. Wie sich die Geometrie auf Definitionen und Axiomen streng logisch aufbaut, so muß sich nach Spinoza die Wirklichkeit auf Grund bestimmter Bedingungen, der Axiome, aus Begriffen, die durch sich selbst einleuchten, den Definitionen, ableiten lassen. Der Grundgedanke, auf dem das System ruht, ist die Einheit der Substanz. Spinoza versteht unter Substanz das, was in sich ist und durch sich selbst begriffen wird, was zu seiner Erklärung nicht des Begriffes eines anderen Dinges bedarf, Ursache seiner selbst ist. Ihr Wesen besteht also in Bestimmungslosigkeit und Selbständigkeit. Aus dieser Uneingeschränktheit folgt die Unendlichkeit, daraus die Einheit der Substanz. Der Substanzcharakter kommt nur Gott zu; Gott ist die Substanz, und außer ihm gibt es keine Substanz. „Unter Gott verstehe ich das unbedingt unendliche Wesen, d. h. die Substanz, welche aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt". (I. D. 6.) Attribut ist „das, was der Verstand auffaßt als das Wesen der Substanz konstituierend". (I. D. 4.) Jedes ist als Wesenseigenschaft der unendlichen Substanz in seiner Art unendlich, „in suo genere" im Gegensatz zu absolut, und muß durch sich begriffen werden. Alle Attribute sind realiter verschieden, in der einen Substanz aber zur Einheit zusammengefaßt, „deus sive omnia dei attributa", ähnlich wie verschiedene Definitionen des Kreises das Wesen desselben von einer bestimmten Seite her erfassen, alle aber den einen Be-

griff des Kreises festlegen. Von der unendlichen Anzahl der göttlichen Attribute sind dem Menschen nur zwei erkennbar, Denken und Ausdehnung. Aus ihrem attributiven Charakter folgt, daß sie in der einen Substanz identisch sind, ferner, daß sie nicht in Wechselwirkung stehen können, sondern einander parallel ihre Kräfte entfalten, da sie ja durch sich selbst, nicht durch ein anderes begriffen werden müssen. Die auf solche Weise durch den Parallelismus verknüpften Attribute geben der Wirklichkeit, der sichtbaren Welt, das Gepräge. Denn diese ist nicht Schöpfung Gottes im eigentlichen Sinne, nicht ein Werk, das außer ihm besteht, sondern sie ist notwendig und ewig in ihm und durch ihn gesetzt, ebenso wie die Sätze über das Dreieck notwendig aus dem Begriffe des Dreiecks folgen, ewig in ihm enthalten sind. Gott ist, selbst ursachlos, die immanente Ursache der Dinge, die nur vergängliche Modifikationen der allein existierenden Substanz sind. Bei diesem mathematischen Abhängigkeitsverhältnis der Welt zu Gott muß daher das, was der menschliche Verstand am Wesen Gottes erfaßt, auch in der Natur erkennbar sein und ihr innerstes Wesen ausmachen. So beherrschen die beiden Attribute, Denken und Ausdehnung, die gesamte Natur; lückenlos ist über diese der Parallelismus ausgedehnt. Aus der einen Substanz folgt nur ein Sein und ein Geschehen, beides kann sowohl unter dem Attribute des Denkens wie unter dem der Ausdehnung betrachtet werden. „Der Zustand der Ausdehnung und die Vorstellung dieses Zustandes ist ein und dasselbe, nur auf zwei Weisen ausgedrückt.“ (II. L. 7. E.) Jedes Ding ist Geist von der Denkseite aus gesehen, Körper von der Ausdehnungsseite her; es ist ein Wesen, denkend und ausgedehnt zugleich, da es ja Modus der einen Substanz ist. „Es gibt keine Seelen ohne Körper, keine Körper ohne Seelen“. (K. Fischer) „Alles ist, wenn auch in verschiedenen Graden, beseelt. Denn von jedem Dinge gibt es notwendig in Gott eine Vorstellung, deren Ursache Gott ist, ebenso wie dies bei der Vorstellung von dem menschlichen Körper der Fall ist“; (II. L. 13. E.) die Seele eines Dinges ist aber nichts anderes als die Vorstellung des wirklichen Körpers dieses Dinges in Gott, dessen Wesen sie auf eine bestimmte, eben die ihr eigentümliche Art ausdrückt; also hat jedes Ding notwendig eine Seele.

(A. 2.) Wie der Parallelismus in bezug auf Wesen und Dasein der Dinge gilt, so auch für das Geschehen, das sich unter den Dingen abspielt. Jeder physische Vorgang hat eine physische Ursache, diese ist wiederum nur physisch bedingt und so fort ins Unendliche. Trotz ihrer Endlosigkeit hängt jedoch die Kette der Ursachen von dem obersten Prinzip — der causa prima im Unterschied von der causa secunda, der endlichen Ursache, — von Gott als ausgedehntem Wesen ab. Diesem physischen Geschehen läuft durchgängig parallel als seine innere Seite ein solches auf psychischem Gebiete, das Gott als denkendes Wesen zur letzten Ursache hat. Beide Reihen sind gemäß der Definition des Attributs selbständig nebeneinander und unabhängig voneinander. „Der Körper kann die Seele nicht zum Denken, und die Seele den Körper nicht zur Bewegung oder Ruhe oder sonst etwas anderem, wenn es solches gibt, bestimmen". (III. L. 2.) Als notwendige Folgen aus der einen Substanz aber stellen jene beiden Arten von Vorgängen nur ein Geschehen, eine Ordnung der Dinge dar. Daher ist „die Ordnung und Verknüpfung der Vorstellungen dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge". (II. L. 7.) Diese Ordnung und Verknüpfung der Dinge ist das Gesetz der strengen Kausalität; jede Ursache hat unter bestimmten Umständen stets eine bestimmte Wirkung, die aus ihr mit innerer, logisch mathematischer Notwendigkeit folgt, da es nur eine Ordnung der Dinge gibt; „kein Ding, das von Gott bestimmt ist, etwas zu bewirken, kann sich selbst unbestimmt machen". (I. L. 27.)

(B. 1.) Die Art und Weise, wie alles Sein und Geschehen im einzelnen als notwendige Folge aus seinen Attributen in Gott gefaßt ist, zeigt die nähere Betrachtung der psychischen und physischen Seite der Wirklichkeit. Alle Dinge sind der Substanz nach gleich; Körper und Seele sind in ihnen geeint und im Grunde identisch. Sie unterscheiden sich jedoch nach ihrem körperlichen Bau und nach dem Grade ihrer Beseelung. Die Körper sind entweder einfach oder zusammengesetzt. Erstere weichen nur durch das Maß ihrer Bewegung unter einander ab; aus ihnen sind alle anderen Körper zusammengesetzt. Je nachdem der Zusammenhang der Teile einer Trennung stärkeren oder schwächeren Wider-

stand leistet, wird der Körper fest, weich oder flüssig genannt. Solange die Teile und die Bewegung quantitativ im ganzen gleich bleiben bei allem Wechsel im einzelnen, behält der Körper seine Natur ohne Veränderung seiner Form. Je mannigfaltiger ein Körper in seiner aggregativen Zusammensetzung ist, und je intensiver sich seine Teile bewegen, desto größer ist einerseits sein Vermögen, bei Anlaß von erregenden Ursachen zu wirken, d. h. seine Macht, seine Vollkommenheit, andrerseits seine Fähigkeit, von anderen Körpern affiziert zu werden. Nun sind Körper und Seele ein Wesen, also müssen auch die Seelen je nach der eigentümlichen Beschaffenheit der Körper in bezug auf Macht und Affizierbarkeit entsprechend verschieden sein. „Hieraus kann man den Wert einer Seele vor der anderen abnehmen". (II. L. 13. E.)

(B. 1. a.) Die einfachen Körper haben als die unvollkommensten die beschränkteste Seele. Die aus ihnen vermöge einer aggregativen Vereinigung zu einheitlicher Bewegung zusammengesetzten Körper bilden je nach ihrer Kompliziertheit körperliche Einheiten erster, zweiter usw. Art; ihnen sind daher — eine Konsequenz aus der Körperlehre — seelische Einheiten erster, zweiter usw. Art entsprechend zugeordnet.

(B. 1. b.) Dabei stehen die Einzelseelen und -körper höherer Art zu den sie bildenden niedrigerer Art in dem Verhältnis eines relativ selbständigen Ganzen zu den Teilen, durch die das Ganze besteht und die zugleich in ihrer Gesamtheit den Charakter des Ganzen bestimmen. Alle Einzeldinge sind schließlich dem unendlichen Zusammenhang der endlichen Modi, dem Universum, als der umfassendsten Einheit eingegliedert. Während aber die Modi endliche, durch ihresgleichen begrenzte, vergängliche Wesen sind, deren Existenz innerhalb ihrer Gesamtheit an äußere Bedingungen geknüpft ist, besteht das Universum als unendliches, ewiges Ganzes, das vor den Teilen ist, und durch das die Teile sind. Von der physischen Seite stellt es sich dar als ein durch den Kausalzusammenhang geschlossenes System von bewegten und ruhenden Körpern, das in bezug auf das Quantum der Materie und der Bewegung konstant ist; es ist „nur ein Einzelding, dessen Teile, d. h. alle Körper, in unendlich vielen Zuständen wechseln, ohne daß das ganze Einzel-

ding sich irgend verändert". (II. L. 13. Lehnsatz 7. E.) Unter dem Attribute des Denkens erscheint das Universum als „unendlicher Verstand", der alle Einzelseelen als Teile, die durch ihn und in ihm sind, in sich begreift. Er hat als Weltseele nicht die Vorstellung einer Außenwelt wie die endlichen Modi, die nur begrenzte Teile des Universums sind und als solche andere außer sich erkennen. Das eigentlich Wirkende aber in dem unendlichen All, das einheitliche, gesetzmäßige Prinzip der Geistes- und Körperwelt ist Gott, aus dessen unendlichem Wesen das All als unmittelbare Wirkung hervorgeht, während die vergänglichen Modi, durch eine unendliche Reihe von Mittelursachen determiniert, Gott mittelbar zur immanenten Ursache haben, z. B. „wenn wir sagen, daß die menschliche Seele dieses oder jenes auffaßt, so sagen wir nichts anderes, als daß Gott, nicht insofern er unendlich ist, sondern sofern er sich durch die Natur der menschlichen Seele darstellt, oder insofern er das Wesen der menschlichen Seele ausmacht, diese oder jene Vorstellung hat". (II. L. 11. Z.) So sind alle Seelen-Körper, vom Unvollkommensten zu höheren und immer umfassenderen Einheiten aufsteigend und durch das Band der Kausalität verknüpft, in Gott und haben nur durch ihn Wesen und Dasein.

(B. 2. a.) Ein solches Glied in dem unendlichen Zusammenhang der Modi ist auch der Mensch. Der menschliche Körper ist sehr kompliziert; „er besteht aus sehr vielen Einzeldingen verschiedener Natur, von denen jedes sehr zusammengesetzt ist". (II. L. 13. H. 1.) Er wechselt beständig seine Teile, indem er die verbrauchten mit Hilfe anderer Körper neuerzeugt, doch so, daß das Bewegungsverhältnis und die Summe der Teile im ganzen gleich bleiben, d. h. unter Wahrung seiner Form und Natur. Entsprechend ist auch die Seele als Idee des menschlichen Körpers der Inbegriff der Vorstellungen der zusammensetzenden Einzeldinge und bildet — Spinoza sagt das nicht ausdrücklich — wie der Körper eine verhältnismäßig geschlossene Einheit. Vermöge seines komplizierten Baues besitzt der menschliche Körper die Eigenschaften der Macht und Affizierbarkeit in hohem Grade. „Je mehr aber ein Körper vor andern geeignet ist, mehreres zugleich zu tun und zu leiden, desto mehr ist dessen Seele mehr wie die übrigen

„geeignet, mehreres zugleich aufzufassen“. (II. L. 13. E.) Die Voraussetzung für diese zusammenstimmende Tätigkeit von Seele und Körper ist die Erhaltung des Verhältnisses von Bewegung und Ruhe, in dem die Teile des menschlichen Körpers, im ganzen genommen, zueinander stehen. Was jedoch dieses Verhältnis stört, ohne daß dadurch der Mensch in ein anderes Wesen übergeht, das setzt die Fähigkeit des Körpers, zu wirken und auf viele Weisen erregt zu werden, herab und vermindert daher das Erkenntnisvermögen der Seele. Eine solche negative Wirkung haben z. B. die menschlichen Leidenschaften, indem sie den Menschen hindern, die Dinge vorzustellen, wie sie sind, nicht, wie er sie begehrt; die Seele wird aber von der Knechtschaft der Leidenschaften durch die Macht des Erkennens der wahren Ursachen befreit, sobald der Körper aus dem Zustande niederer zu dem höherer Vollkommenheit übergeht, in welchem sich seine Macht und Affizierbarkeit erhöht. Zugleich geht mit dem Zustande höherer Vollkommenheit ein allgemeines Lustgefühl einher und ein Streben, in diesem Sein zu verharren, während alles, was der Erhaltung des Körpers widerstrebt, Unlust erregt und, soweit es in den Kräften des Individuums steht, vermieden wird. Alle psychischen Betätigungen des Menschen sind so mit begleitenden physischen Vorgängen verbunden. Wird der menschliche Körper von anderen Körpern affiziert, z. B. wenn die von einem Gegenstande ausgehenden Lichtstrahlen das Auge treffen, von dem der Reiz mittels des Sehnerven zum Gehirn geleitet wird, so entsteht in der menschlichen Seele die Idee dieser Affektion, eine Vorstellung, eine Empfindung. Diese ist das Produkt der Einwirkung eines Körpers auf den menschlichen Körper, unter dem Attribute des Denkens betrachtet; denn „alle Zustände, in welche ein Körper von einem anderen Körper versetzt wird, folgen zusammen aus der Natur dieser und jener“. (II. L. 13. A.) Daher enthält die Vorstellung die Natur des affizierenden Gegenstandes nicht rein, sondern zugleich die des menschlichen Körpers; und zwar letztere gewöhnlich in höherem Maße, da die Menschen geneigt sind, die Dinge in bezug auf sich selbst z. B. als süß oder geräuschvoll oder unter dem Gesichtspunkt ihrer Nützlichkeit zu betrachten. Ebenso wie die fremden Körper erfaßt der Geist in

den Sinnesempfindungen auch den eigenen äußeren Leib durch die Einwirkungen desselben auf die Sinneswerkzeuge. In welcher Weise die Seele in den Empfindungen die Idee ihres Körpers bildet, zeigt folgendes Beispiel: „Wenn wir uns etwas Gutschmeckendes vorstellen, so begehren wir, es zu genießen, d. h. zu essen. Aber von dem Genuß wird der Magen angefüllt und der Körper in eine andere Verfassung gebracht. Wenn bei dieser veränderten Verfassung des Körpers das Bild der Speise, weil sie gegenwärtig ist, gesteigert wird und damit auch das Streben oder die Begierde, sie zu essen, so wird diese neue Verfassung des Körpers diesem Begehren oder Streben widerstehen, und deshalb wird die Gegenwart der begehrten Speise lästig. Dies ist, was man Überdruß und Ekel nennt". (III. L. 59. E.) Da der menschliche Körper „sehr vieler Körper bedarf, durch die er fortwährend gleichsam wiedererzeugt wird", (II. L. 19.) also sich beständig verändert, so „erkennt die menschliche Seele ihren eigenen Körper, und daß er besteht, nur durch dieVorstellungen der Zustände, in welche ihr Kröper versetzt wird". (II. L. 19.)

(B. 2. b.) Der eigentliche körperliche Prozeß, der jeder Vorstellungstätigkeit der Seele, unmittelbar ihr entsprechend, zugrunde liegt, besteht in Erregungen der weichen Teile des Körpers durch die flüssigen: „Wenn der flüssige Teil des menschlichen Körpers von einem äußeren Körper bestimmt wird, auf einen anderen weichen oft zu stoßen, so verändert er dessen Fläche und drückt ihm gleichsam gewisse Spuren des äußeren stoßenden Körpers ein". (II. L. 13. H. 5.) Solange die Erregung des menschlichen Körpers durch den äußeren Gegenstand andauert, „so lange wird die Seele die Vorstellung eines wirklich bestehenden Zustandes haben, welche die Natur des äußeren Körpers mit enthält, d. h. eine Vorstellung, welche das Dasein oder die Gegenwart der Natur eines äußeren Körpers nicht ausschließt, sondern setzt". (II. L. 17.) Ist der menschliche Körper einmal von äußeren Körpern erregt gewesen, so kann diese die Seele, „auch wenn sie nicht bestehen und nicht gegenwärtig sind, dennoch so betrachten, als wenn sie gegenwärtig wären". (II. L. 17. Z.) Denn wenn die flüssigen Teile des menschlichen Körpers bei ihrer willkürlichen Bewegung auf

die durch die Erregung eingeprägten Spuren stoßen, so werden sie nach dem Gesetz der Reflexion eines stoßenden Körpers an einer festen Wand „auf dieselbe Weise zurückgeworfen, als wenn sie von äußeren Körpern auf diese Flächen gestoßen worden wären. Folglich erregen sie den menschlichen Körper, wenn sie fortfahren, sich in solcher Zurückwerfung zu bewegen, auf dieselbe Weise, und die Seele wird davon ebenso denken, d. h. die Seele wird den äußeren Körper wieder als gegenwärtig betrachten, und zwar so oft, als die flüssigen Teile des menschlichen Körpers in ihrer willkürlichen Bewegung denselben Flächen begegnen werden". (II. L. 17. Z.) Je öfter dabei ein und dieselbe Erregung den menschlichen Körper trifft, um so fester haftet der zugehörige Vorstellungskomplex in der Seele. Hiermit ist die physiologische Erklärung des Gedächtnisses gegeben: Wird der menschliche Körper von zwei oder mehreren Körpern zugleich erregt, so bleibt der Eindruck dieser körperlichen Gesamtheit in ihrer wirklichen Ordnung und Verbindung im Gehirn zurück, und die Seele bildet in derselben Ordnung und Verknüpfung die Ideen der Körper. Wird die Seele veranlaßt, einen dieser Körper vorzustellen, so erinnert sie sich vermöge der Ideenassoziation zugleich der übrigen. Auf solche Weise sind alle psychischen Vorgänge im Körper unmittelbar an physische gebunden. Das ganze menschliche Geistesleben ist dem Kausalnexus der ideellen Vorgänge, der Modi des Denkens, ebenso unterworfen, wie die korrespondierenden Bewegungsvorgänge im menschlichen Körper Glieder in der Kette der körperlichen Ursachen sind. Die physischen Prozesse sind jedoch nicht alle von der gleichen Art. Einfachen psychischen Erscheinungen, z. B. den Sinnesempfindungen, wie sie auch bei Tieren vorkommen, entsprechen physische Prozesse elementarerer Natur, während die höheren geistigen Funktionen des Menschen, die ihren Ursprung in der Vernunft haben, z. B. das künstlerische Schaffen, eine verwickeltere materielle Unterlage haben. Hiernach könnte es scheinen, daß zwischen dem körperlichen Substrat und dem Geistigen ein Verhältnis ursächlicher Abhängigkeit bestände. Doch keineswegs; vielmehr ist der psychische und der physische Akt ein und dasselbe, nur auf zweifache Art ausgedrückt, so daß also eine Wechselwirkung

garnicht möglich ist. Das Gehirn ist nicht eine tabula rasa, in welche sich die umgebende Natur durch Vermittlung der Sinne gleichsam als Abdruck einprägt derart, daß das Geistige als blinder, unbewußter Reflex der körperlichen Vorgänge erscheint; „die Ideen sind nicht stumme Gemälde auf einer Tafel"; denn „die Vorstellung als solche enthält die Bejahung oder Verneinung in sich". (II. L. 49. E.) Jede Vorstellungstätigkeit hat also den Charakter der Bewußtheit; „die Vorstellung von der Seele ist auf dieselbe Weise mit der Seele vereint, wie die Seele selbst mit dem Körper vereint ist", (II. L. 21.) d. h. weiter nichts als „sobald jemand etwas weiß, so weiß er auch damit, daß er es weiß". (II. L. 21. E.)

(C. 1. a.) Diese Auffassung des Verhältnisses vom Psychischen zum Physischen, die auf dem Prinzip der geschlossenen Naturkausalität — Gott = wirkende Kausalität in der körperlichen wie in der geistigen Natur — und auf der Unmöglichkeit eines ursächlichen Zusammenhangs zwischen Geist und Körper — die Attribute sind selbständig und unabhängig voneinander — beruht, dieser Parallelismus begegnet bei der gewöhnlichen Meinung vielfachen Bedenken. Er scheint der Erfahrung direkt zu widersprechen; „so stark ist die Überzeugung, daß der Körper sich auf den bloßen Wink der Seele bald bewegt, bald ruht, bald verschiedenes tut, was bloß von dem Willen und der Kraft des Denkens der Seele abhängt". (III. L. 2. E.) Gegen diese durch die Willensfreiheit gestützte Annahme einer Wechselwirkung muß jedoch zunächst die Unkenntnis des künstlichen Baues des menschlichen Körpers geltend gemacht werden: „Was der Körper vermag, hat bis jetzt noch niemand bestimmt, d. h. niemand weiß bis jetzt aus der Erfahrung, was der Körper nach den bloßen Gesetzen der Natur, sofern sie nur als körperliche aufgefaßt wird, zu tun vermag, und was er, ohne durch die Seele bestimmt zu werden, nicht vermag; denn niemand hat bis jetzt diese Werkstätte des Körpers so genau erkannt, daß er alle ihre Verrichtungen erklären könnte". (III. L. 2. E.) Sodann sprechen auch positiv Tatsachen gegen die kausalistische Hypothese. Denn „man beobachtet bei den vernunftlosen Tieren manches, was den menschlichen Scharfsinn weit übersteigt"; ferner „tun Nachtwandler im Schlaf vieles, was sie im Wachen nicht wagen

würden; dies zeigt doch zur Genüge, daß der Körper aus den bloßen Gesetzen seiner Natur vieles vermag, was seine Seele bewundert". (III. L. 2. E.) In diesem Sinne können auch die bewußten Tätigkeiten des Menschen rein physiologisch gedeutet werden.

(C. 1. b.) Ist es hiernach nicht nötig, ein ursächliches Verhältnis zwischen Leib und Seele anzunehmen, ja unwahrscheinlich, daß ein solches stattfindet, so zwingt seine Undenkbarkeit, es vollends zu verwerfen. Denn „niemand weiß, auf welche Weise und durch welche Mittel die Seele den Körper bewegt, noch wieviel Grade der Bewegung sie dem Körper mitteilen kann, und mit welcher Schnelligkeit sie ihn bewegen kann". (III. L. 2. E.) Die Theorie der Wechselwirkung ist eine „Hypothese, die dunkler ist als alle dunklen Qualitäten. Was versteht er — Des Cartes, der als Sitz der Seele einen Gehirnteil, die Zirbeldrüse, annahm und von hier die Seele den Körper bewegen ließ — frage ich, unter Verbindung der Seele und des Körpers? Welche klare und bestimmte Vorstellung hat er von der engsten Einigung des Denkens mit einem Teilchen eines ausgedehnten Gegenstandes? Ich wünschte wohl, daß er diese Einigung durch ihre nächste Ursache erklärt hätte. Aber Des Cartes hatte Seele und Körper so voneinander geschieden, daß er weder für deren Einheit noch für die Seele selbst irgend eine einzelne Ursache angeben konnte". (V. Vorrede.) Da also das Geistige schlechthin unvergleichbar mit dem Körperlichen ist, da niemals eine Bewegung von dem qualitativ völlig verschiedenen Denken hervorgebracht werden kann, so „ist auch keine Vergleichung zwischen der Macht oder den Kräften der Seele und des Körpers möglich, und folglich können die Kräfte dieses nie nach den Kräften jener bestimmt werden". (V. Vorrede.)

(C. 2. a.) Durch diese Argumente der Lehre vom Parallelismus wird die Theorie der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele auch im einzelnen widerlegt. Die Anhänger derselben werden sagen: Daß der Geist den Körper bewege, sei eine feststehende Tatsache, gleichgültig, ob man die Mittel, deren sich die Seele dazu bediene, kenne oder nicht; „man wisse aus der Erfahrung, daß der Körper sich nicht regen würde, wenn die menschliche Seele nicht zum Denken fähig wäre". (III. L. 2. E.) Indessen dieser Einwurf be-

ruht auf falscher Auffassung der Tatsachen; es läßt sich genau das Umgekehrte ebenso behaupten und eher wahrscheinlich machen: „Wenn der Körper träge ist, ist auch die Seele zugleich ungeeignet zum Denken. Denn wenn der Körper im Schlafe ruht, so ist die Seele zugleich mit ihm eingeschläfert und hat nicht die Macht, wie im Wachen etwas zu überdenken. Ferner wird jedermann wohl erfahren haben, daß die Seele nicht immer gleich geschickt ist, über einen Gegenstand nachzudenken. So wie vielmehr der Körper geschickter ist, daß das Bild dieses oder jenes Gegenstandes in ihm erweckt werde, so ist auch die Seele geschickter zur Betrachtung dieses oder jenes Gegenstandes". (III. L. 2. E.)

(C. 2. b.) Dies zugegeben, wird man aber weiter einwenden, daß „aus den bloßen Gesetzen der Natur, soweit sie nur als eine körperliche betrachtet wird, es unmöglich sei, die Ursachen abzuleiten von den Gebäuden, Gemälden und ähnlichen Dingen, welche bloß durch die menschliche Kunst entstehen; der menschliche Körper sei nicht imstande, einen Tempel zu bauen, wenn er nicht von der Seele bestimmt und geleitet würde". (III. L. 2. E.) Hierauf ist zu erwidern, daß, wie schon oben gesagt, „man selbst nicht weiß, was der Körper vermag, und was man aus der Betrachtung seiner Natur allein ableiten kann. Man erfährt selbst, daß sehr vieles aus bloßen Naturgesetzen entsteht, von dem man nie geglaubt hätte, daß es anders als durch die Leitung der Seele geschehen könne, z. B. das, was die Mondsüchtigen im Schlafe tun, und was sie beim Wiedererwachen selbst bewundern. Ich beziehe mich außerdem noch auf den künstlichen Bau des menschlichen Körpers, welcher an Künstlichkeit alles weit übersteigt, was die menschliche Kunst gefertigt hat". (III. L. 2. E.)

(C. 2. c.) Endlich wird man drittens die Lehre vom Parallelismus zwischen Geist und Körper besonders durch den Hinweis auf die Willensfreiheit zu entkräften suchen, d. h. auf jene Erfahrung, „daß es bloß in der Macht der Seele stehe, zu sprechen und zu schweigen und vieles andere zu tun, wovon sie infolgedessen glauben, daß es von dem Beschluß der Seele abhängt". (III. L. 2. E.) Aber auch dieses Hauptargument der Gegner ist nicht stichhaltig, denn „die Erfahrung lehrt über und über, daß die Menschen nichts

weniger in ihrer Gewalt haben, als ihre Zunge, und nichts weniger vermögen, als ihre Begierden zu mäßigen". (III. L. 2. E.) Der Glaube, daß die Menschen aus freien Antrieben handeln, kommt z. B. daher, daß „viele der Ansicht sind, daß der Mensch da frei handelt, wo er schwach begehrt, weil das Begehren solcher Dinge leicht durch die Vorstellung einer anderen Sache beschränkt werden kann, deren wir uns häufig erinnern; aber daß der Mensch bei den Gegenständen nicht frei handelt, die er mit Heftigkeit begehrt, und wo dies Begehren durch die Erinnerung an einen anderen Gegenstand nicht beschwichtigt werden kann". „Wenn man indessen nicht an sich die Erfahrung gemacht hätte, daß man manches tut, was einen später gereut, und daß man, wenn man nämlich von entgegengesetzten Affekten bedrängt wird, das Bessere einsieht und das Schlechtere tut, so würde der Meinung, daß man in allem frei handelt, kein Hindernis entgegenstehen. So glaubt das Kind, daß es die Milch freiwillig begehrt; und ebenso hält der Knabe das Wollen der Rache und der Furchtsame das Wollen zu fliehen für ein freiwilliges". (III. L. 2. E.) So wird die Annahme der Willensfreiheit bei der richtigen Deutung ihrer Entstehungsursachen, welche die enge Beziehung des Willens zu körperlichen Vorgängen hervortreten läßt, durch die Erfahrung selbst zerstört. Diese lehrt also, daß „die Menschen sich nur deshalb für frei halten, weil sie zwar ihre Handlungen kennen, aber nicht die Ursachen, von denen sie bestimmt werden. Ein jeder bestimmt alles nach seinen Affekten; die Entschlüsse der Seele sind nur dasselbe, was die Begehrungen, und daher verschieden nach dem verschiedenen Befinden des Körpers." (III. L. 2. E.) Auf eben diesen Parallelismus zwischen Leib und Seele führt auch folgende Betrachtung, welche die Entstehung des Glaubens an die Willensfreiheit von einer anderen Seite her darlegt und seine Nichtigkeit erweist. „Wir können nur das infolge eines Beschlusses der Seele tun, dessen wir uns entsinnen. So können wir z. B. kein Wort aussprechen, dessen wir uns nicht erinnern. Aber es steht nicht in der freien Macht der Seele, sich einer Sache zu erinnern oder sie zu vergessen. Man meint deshalb, daß es nur in der Macht der Seele stehe, eine Sache, deren man sich erinnert, zu verschweigen oder auszusprechen".

(III. L. 2. E.) Daß wir aber auch in diesem Falle nicht frei handeln, geht aus der Betrachtung einer eigentümlichen, nicht von Willkür abhängigen Erscheinung, des Traumes, hervor: „Wenn wir träumen, daß wir sprechen, so glauben wir, aus freiem Entschluß der Seele zu sprechen, und sprechen doch nicht, oder wenn wir sprechen, geschieht es nur durch unwillkürliche Bewegungen des Körpers". (III. L. 2. E.) Es steht also hier nicht in der Macht der Seele, den Körper trotz des Entschlusses zum Sprechen zu bestimmen, vielmehr ist dieses Verhalten im Traum streng determiniert: der Körper wird im Schlafe von außen her affiziert, und soweit dabei Teile des Körpers erregt werden, die mit Denkvorgängen parallel verbunden sind, hat die Seele die korrespondierenden Vorstellungen. Unter besonderen Umständen bedingt die Affektion des Körpers denselben Vorstellungsverlauf wie im wachen Zustande; „wir träumen auch, daß wir den Menschen etwas verheimlichen und zwar mit demselben Entschluß der Seele, mit dem wir wachend das, was wir wissen, verschweigen". (III. L. 2. E.) In ähnlicher Weise wie im Traume geschieht auch das bewußte Aussprechen oder Verschweigen eines Urteils nicht auf Willkür hin, sondern der menschliche Wille unterliegt wie alles Seelenleben dem Zwange des Kausalgesetzes; er handelt nicht frei nach Willkür, sondern stets seiner Natur gemäß. So wird die richtige Erkenntnis dessen, was man Willensfreiheit nennt, nicht zu einem Argument für, sondern gegen die Wechselwirkung.

Indem in solcher Weise die Einwürfe gegen den Parallelismus zurückgewiesen werden und zugleich damit die kausalistische Theorie entkräftet wird, erscheint das parallelistische Verhältnis zwischen Leib und Seele in der Natur verwirklicht. „Wir müssen daher, solange wir die Dinge nur als Zustände des Denkens auffassen, die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen durch das Attribut des Denkens allein erklären; und insofern sie als Zustände der Ausdehnung aufgefaßt werden, muß auch die Ordnung der ganzen Natur bloß durch das Attribut der Ausdehnung erklärt werden". (II. L. 7. E.) Die Erklärungsweise der menschlichen Tätigkeiten mit Hilfe der Hypothese der Wechselwirkung aber ist zu verwerfen, da sie ein mysti-

sches Prinzip, die Seele, einführt. Sie bekundet hiermit in Wahrheit nur ihre Unzulänglichkeit, indem sie „mit schönen Worten eingesteht, daß man die wahre Ursache nicht kenne und sich nicht darüber wundere". (III. L. 2. E.)

(D. 1.) Aus dem Parallelismus ergeben sich in Verbindung mit dem Kausalprinzip einige Folgerungen für die körperliche wie geistige Seite des Geschehens. Die Auffassung der Welt ist auf Grund dieser Anschauungen eine rein mechanische; in der körperlichen Natur gibt es keine Einwirkung geistiger Art. Da alles Sein und Geschehen der Ausdruck unabänderlicher Gesetze ist, so ist Zufall und Willkür als ein Durchbrechen des Naturlaufs unmöglich. Wir nennen etwas zufällig „wegen Mangels unserer Erkenntnis", „weil die Ordnung der Ursachen uns verborgen ist". (I. L. 33. E. 1.) „In der Natur der Dinge aber gibt es keinen Zufall, sondern alles ist kraft der Notwendigkeit der göttlichen Natur bestimmt, so zu sein und zu wirken". (I. L. 29.) Herrschte Willkür in der Natur, so müßte Gott nach Willkür d. h. gesetzlos handeln. Denn als immanente Ursache aller Dinge ist er die Natur selbst, die wirkende Natur, und offenbart in der bewirkten Natur sein Wesen; dieses ist aber das Gegenteil von Willkür, wirkende Kausalität, aus der alles unabänderlich folgt.

(D. 2.) Die Annahme, daß psychische Ursachen in die mechanische Kausalreihe der Körper eingreifen, beruht nur auf dem anthropomorphistischen, insbesondere teleologischen Standpunkt des Menschen. In dem materiellen Naturgeschehen aber scheiden jegliche Zwecke aus; denn sie setzen ein gedankenhaftes Ziel voraus, das sich, auf Körperliches wirkend, selbst realisiert. Sie entspringen aus menschlichen Verhältnissen und werden nach Analogie menschlicher Handlungen dem Naturgeschehen untergelegt, obwohl sie hier in ihrem eigentlichen Sinne von „Begehrungen, ersten Ursachen", keine Geltung haben. Denn Gott ist die in der gesamten Natur überall durchgreifend wirkende Kraft, aus der alles Geschehen streng mechanisch folgt, wie die physikalischen Gesetze aus den gemäß den Kräfteverhältnissen angesetzten mathematischen Gleichungen. Dem menschlichen Verstande ist es freilich nicht möglich, das ganze, große Getriebe, dem alles Lebende und — scheinbar —

Leblose angehört, in rechnungsmäßige Form zu bringen, gleichsam Gott mathematisch zu erfassen. Er vermag nur kleine Ausschnitte in der Natur, die einfachen Verhältnisse, in solcher Weise zu begreifen. Es ist also alles Naturgeschehen durch Ursachen determiniert, nichts durch Zwecke bestimmt. Zudem würde Gottes Wesen eine Beschränkung, ein Mangel an Macht, anhaften, insofern als Gott etwas entbehren würde, wollte er irgend welche Absichten erst verwirklichen. Das Wesen der Substanz ferner würde vernichtet sein, wäre Gott von etwas außer ihm, z. B. von der Idee des Guten, abhängig, „auf das Gott wie auf ein Muster bei seinem Handeln Acht gibt, oder auf welches, wie auf ein Ziel, er abzielt. Das heißt wahrhaftig Gott dem Schicksal (Fatum) unterwerfen". (I. L. 33. E. 2.) Diejenigen aber, die eine Begebenheit aus Zwecken, aus „geistigen Ursachen" erklären, werden schließlich zu der Behauptung geführt, daß Gott sie nach unerkennbarem Ratschluß so gewollt habe; „sie werden fort und fort nach den Ursachen der Ursachen fragen, bis sie zu dem Willen Gottes, d. h. dem Asyl der Unwissenheit, ihre Zuflucht nehmen". (I. Anhang.)

So Spinoza. Nach ihm sind etwa zweihundert Jahre vergangen, seitdem u. a. Fechner und Lange die Lehre vom Parallelismus der göttlichen Attribute zum psychisch-physischen Parallelismus entwickelten. In ihrer Theorie konnten überhaupt erst die Gedanken Spinozas auf Grund der im neunzehnten Jahrhundert gewonnenen naturwissenschaftlichen Erkenntnis ihre Fruchtbarkeit erweisen.

II. Fechners Theorie vom psychisch-physischen Parallelismus in ihrer Übereinstimmung mit Spinozas Lehre.

(A. 1.) In weitem Umfange nimmt Fechner spinozistische Elemente in sein System auf. Während jedoch Spinoza seine Lehre aus der Substanz mit ihren Attributen vermöge intuitiver Erkenntnis rein begrifflich deduktiv ableitet, geht Fechner den umgekehrten Weg vom unmittelbar Gegebenen aus und gelangt, dieses über das Gebiet des Erfahrbaren hinaus „verallgemeinernd, erweiternd, steigernd", durch rein naturphilosophische Betrachtungen zu demselben universellen Parallelismus. Dieser ist aber nach der idealistischen Seite umgebogen; denn das wirklich Seiende ist nach Fechner geistiger Art, die materielle Natur dagegen die äußere Erscheinung des Geistigen für ein anderes Geistiges als notwendigen Beziehungspunkt, während Spinoza beiden Seiten der Wirklichkeit gleiche Realität zuerkennt. „Erfahrungsmäßig haben wir von dem, was existiert, nur das, was davon in unser Bewußtsein fällt, nur unser Empfinden, Fühlen, Denken, Wollen. . . Das Bewußtsein in seiner Einheit und mit seinem Inhalt nehmen, wie es ist, ist die reinste, unmittelbarste Erfahrung, die wir vom Existierenden machen können. Das Bewußtsein ist ein Sein, das weiß, wie es ist, und ganz so ist, wie es weiß, daß es ist. Hier findet die erfahrungsmäßige Identität von Sein und Wissen statt". (Seel. 199, 200.) Dieses eigentliche geistige Sein kommt nicht nur dem Menschen zu, sondern allem Lebendigen und Leblosen in der Natur, und „was vom Geiste nach außen scheint, ist dessen körperliche Erscheinungsweise" (Ps. 4), die mit ihm für einen betrachtenden anderen Geist untrennbar verbunden und in diesem Sinne notwendig ist. „Das Materielle ist danach auch nur ein Psychisches, aber in der Er-

scheinungsweise für anderes, als es selbst ist". (Tag. 245.) „Was dir auf innerem Standpunkt als dein Geist erscheint, der du selbst dieser Geist bist, erscheint auf äußerem Standpunkt dagegen als dieses Geistes körperliche Unterlage". (Ps. 4.) Da niemand zugleich äußerlich und innerlich gegen dieselbe Sache stehen kann, so kann auch niemand Geist und Körper, wie sie unmittelbar zusammengehören, unmittelbar zusammen erblicken. „Darum nimmt auch kein Geist des anderen Geistes unmittelbar als Geistes wahr; er hat, sofern er als anderer nicht mit ihm zusammenfällt, nur die körperliche Erscheinungsweise davon" (Ps. 4), durch die allein ein Geist des anderen gewahren und auf ihn wirken kann. „In der inneren Sinneswahrnehmung berührt oder deckt sich allemal eine geistige Selbsterscheinung niederer Art mit der materiellen Erscheinung eines anderen .... In der Tat, wenn ich um mich blicke, so kann ich die Erscheinung, die mir im Sehen wird, als eine von außen in mir angeregte Selbsterscheinung betrachten, indem ich sie der einheitlichen Selbsterscheinung eines ganzen Wesens einreihe, diese dadurch fortbestimmt finde, als meine Anschauung, Empfindung; aber auch als die nur von meinem Geist ergriffene, materielle Erscheinung der äußeren Natur, indem ich das einzelne derselben im Verhältnis zu den anderen Einzelheiten derselben betrachte ... Doch rechnen wir die Selbsterscheinung, die das Ding in uns anregt, nicht als das Ding selbst, sondern suchen noch etwas als eigentliche Substanz desselben hinter der Erscheinung, was solche eben in uns anregt, und was dann auch (für sich oder im Zusammenhang mit anderem) einer Selbsterscheinung anderer Art unterliegen kann, als die wir von demselben haben. Die eigene Selbsterscheinung des Dinges setzen wir dann als seine Seele derjenigen Selbsterscheinung, die es in uns anregt, und durch die wir seinen Leib charakterisiert halten, gegenüber. Der Unterschied der geistigen Selbsterscheinung und der materiellen Erscheinung eines anderen, der in der sinnlichen Wahrnehmung für einen Standpunkt verschwindet, in eins zusammengeht, tritt demnach auch sogleich wieder grell hervor, wenn wir, wie in Gegenüberstellung des aufeinander bezüglichen Geistigen und Leiblichen immer geschieht, das, was sich selbst auf innerem Standpunkt erscheint, zugleich

von dem äußeren betrachtet denken. Sollte jemand, während ich die Natur äußerlich betrachte und dabei eine innere Selbsterscheinung gewinne, die sich für mich mit der äußeren Natur deckt, in mein Auge und Gehirn blicken und die darin vorgehenden Sehprozesse verfolgen können, so würde er sie, obwohl auch sinnlich, doch in einer ganz anderen Form vermöge seines äußeren Standpunktes dazu erblicken, als sie mir auf meinem inneren Standpunkt erscheinen. In meiner Anschauung stellt sich mir mein tätiger Nerv vielleicht in Form von Bergen, Seen, Bäumen, Häusern dar, und er würde eine weiße Nervenmasse und darin allerlei Strömungen und Schwingungen sehen, wenn er sich hinreichend geschärfter Hilfsmittel bedienen könnte". (Zend. II. 322—324.) „Das Materielle, Körperliche, Leibliche und durch ein Verhältnis unmittelbarer Bedingtheit daran geknüpfte Psychische, Geistige sind zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens, ersteres die äußere für andere Wesen, letzteres die innere Erscheinungsweise des eigenen Wesens, beide deshalb verschieden, weil überhaupt ein und dasselbe verschieden erscheint, je nachdem es von Verschiedenen aus verschiedenem Standpunkt aufgefaßt wird". (Tag. 243.) „Der Begriff des Wesens ist hierbei nur ein Hilfsbegriff, der sich durch Zurückführung auf seine eigentliche, d. i. aufzeigliche Bedeutung und Leistung eliminieren oder klarstellen läßt". (Tag. 244.) „Wir legen verschiedenen Erscheinungen, Eigenschaften, Veränderungen, Bestimmungen überhaupt dasselbe Wesen unter, wenn dieselben solidarisch gesetzlich so zusammenhängen, daß mit der Möglichkeit oder Wirklichkeit der einen die der andern von selbst gegeben ist". (Tag. 244.) „In der Tat aber hängen in solcher Weise die materiellen und zugehörigen geistigen Erscheinungen zusammen, und das gemeinsame Wesen repräsentiert im Grunde nur diesen Zusammenhang. Zu jeder Seele, d. i. einem durch Bewußtseinseinheit verknüpften Komplex von wirklichen oder als möglich gedachten Erscheinungen, die als Empfindungen, Gedanken usw. innerlich aufzeiglich sind, gehört nach einem Verhältnis gesetzlicher Bedingtheit ein körperlicher Prozeß, d. i. ein Komplex von zugehörigen wirklichen oder als möglich gedachten äußeren Erscheinungen, die in andere Seelen fallen oder als fallend gedacht werden können,

was wir als Wirkung des Daseins einer Seele in die andere hinein bezeichnen können. Das ist schließlich das Faktische der Beziehung von Seele und Leib". (Tag. 244.) „Diese Ansicht erscheint in der Ausspruchsweise, daß Seele und Leib zwei Erscheinungsweisen desselben Wesens sind, der spinozistischen Identitätsansicht, nach welcher sie Attribute derselben Substanz sind, ganz analog, hat aber den Vorteil voraus, daß sie die von Spinoza unerklärte Verschiedenheit beider Attribute durch den Hinweis auf den verschiedenen Standpunkt, von dem sie aufgefaßt werden, — wodurch ein durch die Tatsache der engen Beziehung zwischen Seele und Leib geforderter Übergang von einem Attribute zum anderen durch bloßen Standpunktswechsel möglich ist, (Zend. II. 352) — erklärlich macht. Durch die letzte Zurückführung des Wesensbegriffes aber nimmt sie einen rein idealistischen Charakter an". (Tag. 245.)

(A. 2.) Mit derselben Modifikation teilt Fechner Spinozas Meinung in bezug auf das Geschehen in der geistigen und körperlichen Natur. Hier behauptet Spinoza, daß nur ein durch das Kausalprinzip bestimmter Zusammenhang der Erscheinungen existiere, der in jedem der beiden Attribute in besonderer Weise ausgedrückt ist und Gott als die in der Natur wirkende Kausalität, in dem alles ist und geschieht, zur letzten Ursache hat. Eine analoge Anschauung gewinnt Fechner vom idealistischen Standpunkte aus. „Außer unserem Bewußtsein gibt es noch anderes Bewußtsein, über alles Einzelbewußtsein noch weiteres und höheres Bewußtsein und weiteren und höheren Bewußtseinsinhalt, ein Bewußtsein, welches nach Seiten dessen, womit es unser Einzelbewußtsein übersteigt und überreicht, das Äußerliche, wovon unser Bewußtsein bestimmt wird, darstellt und alles Einzelbewußtsein durch Gemeinsamkeiten und Wirkungsbeziehungen verknüpft, von welchen die höchste Einheit der letzte Knoten ist". (Seel. 202, 203.) „Vor, außer, über, hinter, nach dem allgemeinsten und höchsten Bewußtsein und seinem Inhalt, zu dem unser Bewußtsein gehört, ist nichts zu finden". (Seel. 204.) „Unter ihm verknüpfen sich die besonde en Kreise von Erscheinungen in besonderen Einheiten, und feste Gesetze greifen durch". (Seel. 205.) „Das Gesetz ist aber nicht ein deus ex machina, sondern die machina im deus". (Seel. 206.) Nun ge-

hört zu jeder Seele „als immanente Bedingung ihres Daseins“ ein Körper, die materielle Erscheinungsweise, und „nichts kann im Geiste bestehen, entstehen, gehen, ohne daß etwas im Körper mitbesteht, entsteht, geht“. (Seel. 211.) Wie daher die körperlichen Erscheinungen durch die Naturgesetze verbunden sind, so werden die begleitenden inneren geistigen Erscheinungen durch die psychologischen Gesetze beherrscht. Das allgemeinste, in beiden Erscheinungszusammenhängen durchweg gültige Gesetz aber ist das Kausalprinzip: „Wenn und wo auch dieselben Umstände wiederkehren, und welches immer diese Umstände sein mögen, kehren auch dieselben Erfolge wieder, unter anderen Umständen aber andere Erfolge“. (Seel. 218.) Beide Zusammenhänge sind, untrennbar verbunden, nur in der höchsten, allgemeinsten Bewußtseinseinheit, welche die letzte Bedingung ihrer Untrennbarkeit ist, möglich und wirklich. In diesem Sinne existiert im Grunde nur ein Zusammenhang, der je nach dem inneren oder äußeren Standpunkt verschieden erscheint; seine innere Selbsterscheinung ist der psychische Zusammenhang, während der zu ihm parallele physische die notwendige Erscheinung des psychischen für die äußere Betrachtung und so selbst psychischer Natur ist. Demnach deckt sich Fechners Ansicht auch in dem Parallelismus zwischen dem geistigen und körperlichen Geschehen mit der Spinozas bis auf die idealistische Wendung und mit dem Vorbehalte, daß zwar nur das parallelistische Verhältnis stattfindet, daß aber die parallelistische Betrachtungsweise nicht die einzige ist wegen des durch bloßen Standpunktswechsel möglichen Überganges zwischen den im Grunde identischen Kausalzusammenhängen. (s. später Abschnitt C. 1.)

(B. 1. a.) In der Durchführung des Parallelismus in der Natur tritt bei Spinoza bezüglich der Beseelung als leitender Gesichtspunkt hervor: Zu jedem Körper gehört nach der Kompliziertheit, nach der Vollkommenheit seines Baues eine entsprechend komplizierte, vollkommene, erkenntnisfähige Seele. Ebenso behauptet Fechner, immer abgesehen von der oben erörterten Modifikation: „Das höhere geistige Leben ist an ein höheres körperliches Leben gebunden wie umgekehrt, bedarf demnach auch einer höheren Steigerung und Entwicklung der körperlichen Organisation, um

bestehen zu können, als ein bloß niederes geistiges Leben, wie umgekehrt". (Zend. II. 329.)

(B. 1. b.) Innerhalb dieses Stufenreiches der Vollkommenheit herrscht nach Spinoza das Gesetz der Nebenordnung der Glieder gleichartiger Stufen und deren Verknüpfung und Zusammenfassung zur komplizierteren, höheren, übergeordneten Stufe. Genau so sagt Fechner: „Dem körperlichen Stufenbau der Welt entspricht ein geistiger Stufenbau .... Der Stufenbau der Welt ist wesentlich derart, daß jede höhere Stufe eine Mehrheit einander nebengeordneter Glieder niederer Stufe zugleich körperlich und geistig umfaßt, deren im höheren gemeinsam eingeschlossenes Bewußtsein gegeneinander abgeschlossen und von einer mehr oder minder abgeschlossenen Körperform getragen ist. Doch kann die höhere Stufe weder körperlich noch geistig als bloße Summe dieser individuell bewußten Glieder betrachtet werden, sondern verknüpft vielmehr dieselben durch einen darüber hinausreichenden körperlichen und Bewußtseinsinhalt". (Seel. 203.) Die höchste körperliche und geistige Einheit ist wie bei Spinoza das Weltall, das sich selbst erfaßt ohne Vorstellung einer Außenwelt und sich physisch als ein Körpersystem darstellt, in welchem es nur Ruhe und Bewegung gibt. Und wie nach Spinoza Gottes unabänderlich notwendiges und ewiges Wesen sich im Universum als wirkende Kausalität entfaltet, so gelten auch Fechner die gesetzmäßigen Beziehungen und Zusammenhänge des göttlichen Alls als der unveränderliche, „feste Kern, das Wesentliche des Wesens Gottes". (Seel. 207.) Über diese mit Spinoza übereinstimmenden Grundgedanken gehen jedoch die Betrachtungen Fechners bezüglich der Beseelung der Natur weit hinaus. Er bringt für diese Lehre eine Fülle von erfahrungsmäßigem Begründungsmaterial, z. B. hinsichtlich der Pflanzenseele, und führt sie in einer den Fortschritten der Naturwissenschaften angepaßten Darstellung im einzelnen näher aus.

(B. 2. a.) Wie in der Frage der Beseelung der Welt im allgemeinen, so bilden auch im besonderen Spinozas Anschauungen über den Parallelismus der Attribute beim Menschen, in Fechners Sinne modifiziert, das Fundament, auf dem dieser weiterbaut. Als allgemeine Grundbeziehung zwischen Seele und Leib stellt

Spinoza den Satz auf: Die Erhaltung des Quantums der Teile und ihres Bewegungsverhältnisses im ganzen ist die Bedingung für eine normale Seelentätigkeit, und das Verharren in diesem Zustande wird vom Individuum erstrebt, während eine Störung desselben das Seelenvermögen beschränkt und der unlustbetonte Übergang von größerer zu geringerer Vollkommenheit nach Möglichkeit verhindert wird. Diesen Gedanken faßt Fechner, nur in einer bestimmten Richtung, in sein allgemeines Prinzip der Tendenz zur Stabilität — stabiler Zustand ist ein solcher, „wo die Teile periodisch, d. h. in gleichen Zeitabschnitten, in dieselben Lagen- und Bewegungsverhältnisse zueinander zurückkehren" —: „Es besteht, nach Maßgabe als Instabilität stattfindet, ein Streben, d. h. die Kräfte gehen dahin, diesen Zustand zu verlassen und in Stabilität überzuführen; nach Maßgabe als Stabilität besteht, ein Streben, diesen Zustand zu erhalten oder im Falle bloßer Approximation daran, soweit es nach Sachlage der Bedingungen möglich ist, noch zu steigern". (Tag. 213.) Dabei ist „mit dem Streben, denselben Zustand zu erhalten oder zu steigern, psychischerseits solidarisch der Zustand der Lust, mit dem Streben, den Zustand zu verbessern, zu beseitigen oder zu mindern, der Zustand der Unlust in Verbindung". (Tag. 212.) Nach Spinoza erkennt die Seele die äußeren Körper wie ihren eigenen vermöge der Affektionen ihres Körpers durch Einwirkungen von außen in der Weise, daß, wie die Affektionen selbst die Natur der aufeinander wirkenden Körper, so die Ideen dieser Affektionen, die Empfindungen, die Natur der fremden Körper sowohl als die des eigenen enthalten. Analog lehrt Fechner in idealistischer Weise: „In die leibliche Erscheinungsweise geht wesentlich die Natur eines anderen als das Selbst ein; denn sie ändert sich ebenso wesentlich mit nach der Natur des anderen als nach der Natur des Selbst". (Zend. II. 341.) Die psychische und physische Erscheinungsweise z. B. „hängt nicht bloß von der Verschiedenheit des Standpunktes, sondern auch von der Verschiedenheit der darauf Stehenden ab" (Ps. 5); so sieht ein Blinder nichts von außen, und daher unterscheidet sich seine durch Tasten gewonnene Vorstellung einer äußeren Erscheinung möglicherweise wesentlich von der durch Sehen gewonnenen. Bei dieser Frage

hebt Spinoza erkenntniskritisch hervor, daß die Empfindungen wegen der subjektiven, sekundären Qualitäten wie Farbe, Ton, Geschmack usw. mehr die Natur unseres Körpers anzeigen als die der fremden, während Fechner darüber hinaus in seinem objektiven Idealismus auch die primären Qualitäten wie Ausdehnung, Bewegung usw. als Wahrnehmungsinhalte bestimmt. In bezug auf die Erkenntnis des eigenen Körpers im speziellen äußert sich Fechner wie Spinoza: „Physiologisch analysiert, werden eigentlich alle sinnlichen Empfindungen, welche im Menschen das Gefühl von Körperlichkeit überhaupt begründen, wozu auch die Gemeingefühle wie Schmerz, Hunger, Durst usw. gehören, „die nur als Zuständlichkeiten unseres eigenen Körpers selbst empfunden werden" (Ps. 16), durch Beziehungen seines Nervensystems zu dem übrigen Leibe gewonnen". (Zend. I. 416.)

(B. 2. b.) Den eigentlichen körperlichen Prozeß, der jeder Vorstellungstätigkeit der Seele korrespondiert, stellt sich Spinoza als Erregung der weichen Teile des Körpers vor, auf welche die flüssigen bei ihrer Bewegung stoßen; die Spuren dieser körperlichen Tätigkeit bleiben je nach der Stärke und Häufigkeit der Einwirkungen fest oder weniger fest haften und bilden die materielle Unterlage für die Erinnerungen und Ideenassoziationen. Wenn nun auch Fechner die Gehirnvorgänge viel komplizierter als Schwingungen und „eigentümlich disponierte chemische oder Ernährungsprozesse" (Seel. 93) faßt, so bildet doch der Spinozas Konstruktion der psychisch-physischen Erscheinungen zugrunde liegende Gedanke die feste Basis seiner psychophysischen Untersuchungen: „Zwar können wir in keiner Weise aus der Natur der geistigen Bewegungen auf die Natur der unterliegenden körperlichen Bewegungen schließen, d. h. schließen, welches Substrat und welche Form diesen Bewegungen zukommen, wohl aber schließen, daß dem psychischen Zusammenhange ein psychophysischer Zusammenhang, der psychischen Auf- und Auseinanderfolge eine psychophysische, der psychischen Ähnlichkeit und Verschiedenheit eine psychophysische, der psychischen Stärke und Schwäche eine psychophysische entspreche, soweit das Psychische seine Unterlage im Physischen hat". (Ps. 380.) „Erinnerungen entwickeln sich

aus Anschauungen unter Voraussetzung eines allgemeinen Bewußtseins, in dem beide einbegriffen sind. Ohne die psychophysischen Prozesse zu kennen, die den einen und den anderen unterliegen, können wir doch nach dem Funktionsprinzip — eben dem spinozistischen Prinzip einer durchgängigen funktionellen Beziehung zwischen Seele und Leib — schließen, daß die psychophysischen Bedingungen der Erinnerungen sich aus denen der Anschauungen entwickeln unter Voraussetzung allgemeinerer psychophysischer Bedingungen, welche das Dasein des Allgemeinbewußtseins fordert. ... Erinnerungen kommen aus dem Innern des Geistes, Anschauungen kommen ihm von außen; auch die ihnen unterliegenden Prozesse werden sich rein aus dem vorhandenen psychophysischen Bestande entwickeln oder des Hinzutritts neuer Anregungen von außen bedürfen. Erinnerungen unterliegen der Assoziation; auch die unterliegenden Prozesse werden einem Prinzip der Assoziation unterliegen". (Ps. 380. 381.) Ebenso wie Spinoza ordnet ferner Fechner dem psychisch Einfachen ein physisch Elementares, dem psychisch Höheren ein physisch Verwickelteres zu: „In der Selbsterscheinung des Geistigen unterscheidet man höhere und niedere Stufen, von denen die sinnliche Empfindung als die niederste gilt". (Zend. II. 328.) „Indes nun dem Sinnlichen der Selbsterscheinung als Ausdruck das Einzelne gegebener materieller Vorgänge zugehört, drückt sich das höhere Geistige in einer derartigen Ordnung und Folge solcher Vorgänge aus, daß nach Maßgabe der größeren Höhe des Geistigen Bezüge, Verhältnisse, Änderungen höherer Ordnung in diesen Vorgängen Platz greifen, oder drückt sich, abstrakt gefaßt, in diesen Bezügen, Verhältnissen, Änderungen höherer Ordnung selbst aus". (Zend. II. 329.) Sind in diesen unmittelbaren Grundverhältnissen zwischen Seele und Leib Spinoza und Fechner im Prinzip einer Ansicht bis auf die idealistische Umbiegung, so weichen sie doch im einzelnen mehrfach ab. So hält Spinoza alle psychischen Vorgänge im Menschen für bewußt, während nach Fechner die Stärke der psychophysischen Tätigkeit eine gewisse Grenze, die Schwelle, überschreiten muß, um ins Bewußtsein zu treten. Auch neigt Spinoza dazu, monadologisch jedem körperlichen Punkt und Vorgang ein Psychisches zuzuordnen, wogegen Fechner ent-

schieden betont, daß der einzelne materielle Punkt und Prozeß erst in wechselseitigem Zusammenhang mit anderen ein Psychisches zu tragen vermag, daß „das physisch Mannigfaltige sich psychisch ins Einheitliche, Einfache oder doch Einfachere zusammenzieht". (Ps. 526.)

(C. 1.) Die Einwürfe, gegen die Spinoza den Parallelismus verteidigt, können auch gegen Fechners Theorie erhoben werden, obwohl sie ein Ursachverhältnis zwischen Leib und Seele zuläßt. Denn dieses ist nur ein scheinbares, indem die Fassung des Parallelismus bei Fechner eine mehrfache Betrachtungsweise erlaubt. Leib und Seele, körperliches und geistiges Geschehen stehen untrennbar in Wechselbedingtheit; der Grund der zweifachen Erscheinungsweise aber liegt nur in der Verschiedenheit des Standpunktes und der Verschiedenheit der darauf Stehenden. Daher ist auch folgende Betrachtungsweise möglich: „So gut man sich stets auf einen inneren, und so gut man sich stets auf einen äußeren Standpunkt gegen die Dinge stellen kann, so gut kann man auch mit dem Standpunkt wechseln, in Betrachtung der Ursache sich auf den inneren Standpunkt stellen, in Betrachtung der Folge auf den äußeren, wie umgekehrt, um so von geistiger Ursache zu materieller Folge überzugehen, wie umgekehrt". (Zend. II. 353.) Aber dieser ursächlichen Betrachtung liegt der Parallelismus zugrunde. Fechner fügt hinzu: „ohne deshalb die Gegenseite zu leugnen, welche sich bei Umsetzung des einen Standpunktes in den anderen immer wieder findet". (Zend. II. 353.) So weist auch Fechner das eigentliche Kausalverhältnis zwischen Seele und Leib zurück wegen der Unerklärbarkeit und auf Grund des in der materiellen Natur bewährten Kausalprinzips, „das bei solcher Beteiligung des Geistes keinen reinen Verfolg mehr im materiellen Gebiet zulassen würde". (Tag. 203.)

(C. 1. a.) In bezug auf letzteren Punkt macht er wie Spinoza die Unkenntnis des menschlichen Körpers geltend. „Wenn doch die erhabensten Gedanken ihren objektiven Ausdruck zwar nicht in einzelnen Buchstaben, Lauten, aber in der Ordnung, Folge derselben finden können, ja die ganze Mannigfaltigkeit des menschlichen Wissens dadurch äußerlich ausdrückbar ist, so sieht man

durchaus nicht ein, warum solches nicht auch einen in demselben Sinne adäquaten Ausdruck in unserem Körper durch Ordnung, Folge von materiellen Elementen, Bewegungen und deren Änderungen soll finden können, da zumal der Natur in dieser Hinsicht noch unsäglich mehr und mannigfaltigere und abgestuftere Mittel zu Gebote stehen als uns in den Mitteln der Schrift oder Sprache. Mit fünfundzwanzig toten Buchstaben auf totem Papier sind alle Werke der Dichter und Philosophen draußen geschrieben, warum sollten nicht mit den unendlich zahlreicheren, lebendigeren Gehirnfibern und deren lebendigen Bewegungen, seien es Strömungen oder Schwingungen, und den Änderungen derselben und höheren Änderungen dieser Änderungen jene Werke noch ursprünglicher drinnen geschrieben sein können"? (Zend. II. 315, 316.) Die Behauptung, daß „der Körper aus den bloßen Gesetzen seiner Natur, sofern sie nur als körperliche aufgefaßt wird, vieles vermag" und somit der Parallelismus als natürliche Erklärungsweise der menschlichen Tätigkeiten überhaupt sich darbietet, belegt Spinoza durch Erscheinungen wie den Scharfsinn mancher Tiere und den Somnambulismus, bei denen die Einmischung des Geistes, eines vernünftigen Willens, nicht angenommen werden kann. Auch Fechner könnte Ähnliches tun — eine psychophysische Repräsentation des Somnambulismus versucht er in der Ps. 524 —, indessen führt er den Nachweis direkt an den vernünftigen Handlungen, überhaupt an den höheren geistigen Betätigungen des Menschen. Denn „diese bedürfen der körperlichen Tätigkeit so gut im allgemeinen als Unterlage als die niederen — „kein Mensch kann mit einem gefrorenen Gehirn denken" (Ps. 13) ; dann bedürfen sie aber auch der lebendigen Kraft dieser Tätigkeit, um vonstatten zu gehen". (Ps. 37.) Für alle körperlichen Tätigkeiten, die psychophysischen und nicht psychophysischen, jede für sich sowohl wie im Zusammenhange miteinander, gelten durchgehends die allgemeinen Naturgesetze, insbesondere das Gesetz der Erhaltung der Kraft, daß die Summe der potentiellen Energie und lebendigen Kraft konstant ist, was mannigfache Tatsachen bestätigen. Man kann z. B. nicht zugleich sehen und hören, oder zugleich intensiv denken und einen Sprung ausführen. „In diesem Sinne sind alle Erfahrungen, so-

weit wir solche machen können, und ohne Zwang nur mittels des Gesetzes zu deuten; wir werden uns daher daran zu halten haben, so lange kein Gegenbeweis geführt ist". (Ps. 36.) So weist, wie für Spinoza der Somnambulismus, für Fechner die nähere Betrachtung der geistigen Tatsachen selbst auf eine physiologische Deutung hin und läßt damit zugleich den kunstvollen Bau des menschlichen Körpers wenigstens von ferne erkennen, der den Menschen zu seinen hohen geistigen Leistungen befähigt.

(C. 1. b.) An Stelle einer solchen psychisch-physischen Erklärung die Annahme einer ursächlichen Beziehung zwischen Seele und Leib zu machen, hält Fechner für sinnlos. Verwirft Spinoza diese Anschauung, weil man weder die Art und Weise der Wechselwirkung kennen noch den Grad der Bewegung des Körpers durch Kräfte des Geistes angeben könne, so Fechner aus demselben Grunde: „Es fällt teils schwer zu erklären, wie zwei ihrer Natur nach als ganz fremdartig gedachte Wesen sollen aufeinander wirken können. . . . teils welches Prinzip für den so unregelmäßig erscheinenden Wechseleingriff stattfindet". (Zend. II. 346.)

(C. 2. a.) Die Widerlegung der einzelnen in der Ethik angeführten Argumente der Theorie der Wechselwirkung erinnert bei Fechner wiederum an Spinoza. Dieser antwortet auf die Einrede, daß „der Körper sich nicht regen würde, wenn die menschliche Seele nicht zum Denken fähig wäre", mit der Umkehrung des Satzes und überhaupt mit der Zusammenstimmung der Fähigkeiten des Körpers, speziell des Gehirns, und des Geistes. Ebenso erwidert Fechner auf obigen Einwand gegen den Parallelismus, nach welchem der Geist aus sich selbst lebendige Kraft zu erzeugen vermag: „Ist die organische Maschine nicht recht imstande oder schlecht versorgt, so daß die chemischen Prozesse nicht wirksam von statten gehen, so vermag der kräftigste Wille nichts". (Ps. 42.) Dieser vermag den Körper ebensowenig in Bewegung zu setzen, wie die Seele zur Denktätigkeit zu bestimmen. „Unstreitig liegt im Willen oder, psychophysisch ausgedrückt, den Tätigkeiten, die selbst dem Willen unterliegen, ein Anlaß, daß der Umsatz der potentiellen Kraft in lebendige erfolgt und Dauer gewinnt" (Ps. 41), aber da bei allen Vorgängen im menschlichen Körper lebendige Kraft

allein auf Kosten der vorhandenen potentiellen Energie entsteht, so „kann der Wille aus sich selbst die lebendige Kraft nicht ohne die sonst allgemein gültigen Bedingungen dazu schaffen". (Ps. 41.) Daß die Umkehrung des obigen Einwandes richtig ist, zeigt Spinoza an dem gleichzeitigen körperlichen und geistigen Ruhen beim Schlafe. In dieser Hinsicht führt Fechner weiter aus, daß „der langsamere Puls für einen langsameren Blutumtrieb im Gehirn spricht", usw., „kurz, daß die Herabsetzung der körperlichen Tätigkeiten, welche den bewußten Phänomenen unterliegen, für zweifellos gelten kann". (Ps. 443.)

(C. 2. b.) Ganz im Sinne Spinozas widerlegt Fechner auch die beiden anderen Argumente für die Wechselwirkung. Hinsichtlich der Erklärung des künstlerischen Schaffens, überhaupt der höheren geistigen Tätigkeiten, weist er wie Spinoza auf den kunstvollen Bau des menschlichen Körpers hin (s. oben).

(C. 2. c.) Und was weiter die fundamentale Stütze der Theorie der Wechselwirkung, die Willensfreiheit, betrifft, so betont Spinoza nachdrücklich unter Heranziehung von richtig gedeuteten Tatsachen aus der Willenssphäre, wie z. B. dem vom Kinde für freiwillig gehaltenen Stillen des Durstes oder den unwillkürlichen, offenbar körperliche Tätigkeit begleitenden Willensentscheidungen im Traume, die enge Beziehung des Willens zu körperlichen Vorgängen, welche die strenge Gesetzmäßigkeit der Willensakte deutlich hervortreten läßt. Hierauf läuft im Grunde auch die oben angedeutete Untersuchung Fechners hinaus (Ps. 37–43), die ihn an der Hand von Erfahrungstatsachen zu der Aufstellung des Gesetzes der Erhaltung der Kraft für alle Betätigungen des Menschen, speziell auch für die des Willens, führt: „Die Gesetze des Ganges der geistigen und körperlichen Tätigkeiten hängen nicht minder eng zusammen, als beide selbst zusammenhängen; und dies hat nichts Befremdendes, sondern das Gegenteil würde befremdend sein". (Ps. 39.) Wie also nach Spinoza der Wille frei, d. h. nicht gesetzlos, sondern, allgemein gesprochen, nach den Gesetzen seiner Natur handelt, so kann auch für Fechner der Wille „seine Freiheit nicht wider, sondern nur auf Grund der allgemeinen Gesetze der lebendigen Kraft äußern". (Ps. 36.) Hiernach kommt Fechner

wie Spinoza, den Kern, die Seele der Widerlegung erfassend, zu dem Schluß: „Die Begreiflichkeit würde nichts damit gewinnen, daß man die psychischen Erscheinungen — Fechner behandelt an dieser Stelle speziell die „Erinnerungen" — der materiellen Bedingtheit ganz entzogen dächte, indem man dann mystische Eigenschaften des Geistes zur Repräsentation derselben Tatsachen in Anspruch zu nehmen hätte". (Tag. 99, Anm. 2.)

(D. 1.) Was die Folgerungen aus dem Parallelismus im Naturgeschehen anlangt, so weicht hier Fechner bei nur geringer Übereinstimmung stark von Spinoza ab. Nach diesem waltet — das ist das Charakteristische in seiner Weltanschauung — überall in der Natur als einziges Prinzip die wirkende Kausalität, die Zufall und Willkür ausschließt. Vom rein naturwissenschaftlichen Standpunkt aus, nicht vom allgemein philosophischen, hält auch Fechner diese mechanische Anschauung aufrecht. Freilich läßt er das Hineinspielen von Kräften aus der vierten Dimension, also einen Durchbruch der Naturgesetze, in Ausnahmefällen zu, die er als Abnormitäten des Naturlaufs bezeichnet; aber er gibt dabei das allgemeine Kausalprinzip nicht auf, das vielmehr auch auf diese Fälle zu erstrecken wäre. Fechners eigentliche Ansicht in diesem Punkte ist die: Obwohl er „zwingende empirische Gründe hat, die Tatsächlichkeit solcher Erscheinungen anzuerkennen" (Tag. 255), so „bestände seine Tagesansicht doch lieber ohne als mit dem Spiritismus". (Tag. 272.) Spinoza hingegen würde ein solches Eingreifen in die allgemeinen Naturgesetze nur ein scheinbares nennen, dessen Ursachen wir noch nicht erkannt haben.

(D. 2.) Weiter leugnet Spinoza in der Natur die Zwecke, die allein vom Menschen in das materielle Geschehen hineingelegt werden, auf diesem Gebiete jedoch ihren eigentlichen Sinn verlieren; nur im Bereiche des menschlichen Tuns gibt es Zwecke im Sinne von „Begehrungen", die den Menschen in einer bestimmten Richtung antreiben. In dieser letzteren Beziehung stimmt ihm Fechner bei; und wenn Spinoza das auf den Zweck gerichtete „speziale" Bewußtsein nicht wie Fechner besonders hervorhebt, ja zu verneinen scheint, so geschieht dies, um nicht den Anschein einer freien Tätigkeit zu erwecken, indem der Gedanke des Zweckes

oder vielmehr die ihn mit sich führenden Gehirnprozesse streng determiniert sind. Im Grunde aber sagen beide dasselbe, nur mit verschiedenen Worten, denn auch nach Fechner „wirkt der zukünftige Zweck nicht in Widerspruch mit dem Kausalprinzip, sondern der gegenwärtig empfundene Antrieb oder die gegenwärtige Zweckvorstellung mit dem, was ihr von materiellen Kräften unterliegt, wirkt auf die Erreichung des künftigen Zweckes". (Tag. 124.) Der durchgreifende Unterschied von Spinoza aber liegt darin, daß Fechner das teleologische Prinzip als Ergänzung zum kausalen anthropomorphistisch auf die ganze Natur ausdehnt in der Art, daß, wie der Mensch im kleinen, so Gott, verallgemeinert und gesteigert, das „alles mit Bewußtsein zweckmäßig einrichtende und ordnende schöpferische Weltwesen" sei. (Tag. 123.)

III. Langes Theorie vom psychisch-physischen Parallelismus in ihrer Übereinstimmung mit Spinozas Lehre.

(A.) Während so Fechner im Grunde den Parallelismus Spinozas bis auf die idealistische Wendung vertritt, entfernt sich Lange vermöge seines erkenntnistheoretischen Standpunktes in den parallelistischen Anschauungen weit von Spinoza. Ist nach Fechner das wirkliche Sein geistiger Natur, so sind für Lange unsere Empfindungen, Gedanken, Willensantriebe ebenso wie die materiellen Gegenstände nicht wirklich, sondern nur Erscheinungen, deren absolutes, zugrunde liegendes Wesen uns verborgen ist. Allein diese Erscheinungen sind unserer Erkenntnis zugänglich; über ihr eigentliches Wesen, das „An sich", jedoch vermögen wir nichts auszusagen, ja nicht einmal über die objektive Existenz dieses Absoluten. Der Verstand findet hier eine Grenze, und indem er diese mit dem Grenzbegriff „Ding an sich" bezeichnet, erkennt er alles für ihn Erfahrbare, das Psychische wie das Physische, als „Erscheinung" an. Beide Erscheinungsweisen spielen jedoch in der Erfahrung nicht die gleiche Rolle; unmittelbar gegeben ist uns nur das Geistige, denn alles, was wir äußere Körper nennen, liegt im Bereiche unserer Wahrnehmungen, aus dem wir nicht herauskommen. „Empfindung und Atombewegung sind für uns gleich ‚wirklich' als Erscheinungen; wiewohl die erstere eine unmittelbare Erscheinung ist, die Atombewegung nur eine vermittelte, gedachte". (Mat. 165.) Kraft unserer Anlage geben wir schaffend der Welt Form und Gesetz, die aber beide in der Natur nicht vorhanden sind, denn die ganze innere und äußere Erfahrung ist Produkt unserer ihrem wahren Wesen nach uns unbekannten Organisation.

(A. 1.) Diese unsere Verfassung ist derartig, daß wir, wo immer wir Geistiges antreffen, es an Materielles gebunden finden. Hier gilt nun, daß „beide dasselbe Ding sind, gleichsam auf verschiedene Organe der Auffassung projiziert". (Mat. 163.) Dieser psychisch-physische Parallelismus im Sein der Dinge ist jedoch im Unterschied von Spinoza auf den Teil der Natur beschränkt, in welchem Seelenleben im engeren Sinne direkt nachweisbar ist.

(A. 2.) Hieraus ergibt sich, daß auch der Parallelismus im Geschehen kein durchgängiger ist. Nicht alle physischen Vorgänge in der äußeren körperlichen Natur vermögen ein Psychisches zu tragen, sondern nur solche im beseelten Körper. Das materielle Geschehen in der gesamten äußeren Natur bildet einen durch Gesetze fest verknüpften, in sich geschlossenen Zusammenhang. Diesem entspricht aber nicht durchweg parallel im Sinne Spinoza- oder Fechners ein psychischer; sondern nur soweit der physische Kausalzusammenhang beseelte Individuen als Glieder vermöge der Sinneswerkzeuge oder innerer körperlicher Bestimmungen einschließt, führt er psychische Erscheinungen mit sich. Fällt z. B. ein Meteor zur Erde nieder, so übt er physische Wirkungen aus, die am stärksten in seiner näheren Umgebung sind und in größerer Entfernung mehr und mehr abnehmen. Befindet sich ein beseeltes Wesen innerhalb des Bereiches einer möglichen Einwirkung, so wird es gemäß seinem augenblicklichen körperlichen Habitus in bestimmter Weise affiziert, etwa durch die Lichtstrahlen, die sein Auge treffen und einen bestimmten, den Naturgesetzen unterworfenen Gehirnprozeß mit begleitenden psychischen Erscheinungen auslösen. Unter denselben Bedingungen würde der gleiche Vorgang wiederum die gleichen Folgen nach sich ziehen, also den gleichen Gehirnprozeß samt den begleitenden psychischen Erscheinungen. Hier, im Individuum, ist demnach die Ordnung und Verknüpfung der Ideen dieselbe wie die Ordnung und Verknüpfung der Dinge, es ist gleichsam ein einziger Vorgang, der, von innen gesehen, unmittelbar als Wahrnehmung mit Gefühlsbetonung, äußerlich parallel dazu betrachtet, als chemischer Gehirn- und Nervenprozeß erscheint. Dasselbe Verhältnis findet statt, wenn ein physischer Akt nicht von außen, sondern durch innere körperliche Bestim-

mungen, durch innere Triebe, veranlaßt wird. Auch hier laufen zwei Reihen von Vorgängen parallel nebeneinander; erstens die physische, die aus körperlichen Ursachen rein mechanisch zu erklären und in derselben Weise in ihrem Ablauf ohne jede geistige Beeinflussung zu verfolgen ist, zweitens die psychische Reihe, die ihrerseits in ihrer Auf- und Auseinanderfolge nur den psychologischen Gesetzen gehorcht. Alles geistige Geschehen bildet einen geschlossenen Zusammenhang, in dem das Kausalprinzip ebenso allgemein herrscht wie im materiellen. Dieser psychische Kausalzusammenhang ist jedoch, was nunmehr deutlich zu ersehen ist, nicht wie bei Spinoza in demselben Sinne wie der physische geschlossen, indem nach Lange in der Natur zwischen den voneinander getrennten beseelten Körpern eine Lücke in der Beseelung besteht. So findet zwischen Spinoza und Lange Übereinstimmung statt nur in der parallelistischen Deutung der mit materiellen Erscheinungen zusammen auftretenden geistigen. Während aber Spinoza Denken und Ausdehnung als real bestimmt und einen universalen Parallelismus vertritt, faßt Lange als Bekenner des transzendentalen Idealismus die beiden Seiten, und zwar nur soweit sie im engeren Sinne direkt im Individuum zusammen vorkommen, als Erscheinungsweisen eines „unbekannten Dritten".

(B. 1.) Vermöge dieses Standpunktes unterscheidet sich Lange von Spinoza auch bei der Durchführung des Parallelismus in der Natur in viel höherem Maße als Fechner. Das tritt besonders in der Frage der Beseelung der Körper hervor. „Wenn man die Empfindungen als solche sich nur für unsern zerlegenden Verstand repräsentiert denkt durch Schwingungszahlen oder irgend eine Harmonie von lebendigen oder Spannkräften, so könnte man ebenso gut das gleiche Prinzip auch in die Dinge versetzen und annehmen, daß das wahre Wesen der schwingenden Saite auch der Klang sei usw. Man käme dann auf eine ähnliche Ansicht wie diejenige, wonach die ganze Natur von sinnlichen Qualitäten erfüllt wäre, welche, getragen von den ihnen entsprechenden materiellen Bewegungen, in den menschlichen Organismus und schließlich in das Bewußtsein eingehen. Allein abgesehen davon, daß wir uns überhaupt die einfachen Qualitäten nicht anders denken können als

in einem geistigen Subjekt, so werden auf alle Fälle die Bewegungsformen beim Übergang von der äußeren Natur in unsere Nerven so total verändert, daß wir keinerlei Grund mehr haben, sie für Repräsentanten der gleichen Qualitäten zu halten, wie diejenigen, welche wir in uns vorfinden. Zuzugeben ist nur, daß die Konsequenz unserer Auffassung fordert, daß auch dem Quantitativen in der äußeren Natur ein übrigens unbekanntes und unerkennbares Qualitatives zugrunde liege, dessen Spiegelbild in unserem Verstande, und dessen einzige faßbare Spur überhaupt jene von uns berechneten Schwingungen materieller Körperchen sind". (Seelenl. 582.) Lange trennt also wie immer scharf die wissenschaftliche Erkenntnis von der dichtenden Spekulation. Zwar sind nach ihm die transzendenten Spekulationen über eine Weltseele von der Hand zu weisen, also auch diejenigen Spinozas, nämlich die für die ganze Natur behauptete Zuordnung von Leib und Seele nach ihrer Vollkommenheit und der Stufenbau der Welt mit dem Universum als der höchsten Einheit; aber „der Boden, auf dem diese Spekulationen erwachsen, bleibt". (Mat. 162.) Indem so Lange die Spekulationen Spinozas über die Allbeseelung verwirft, ergibt sich als einzige Übereinstimmung mit Spinoza die Anerkennung der Behauptung, daß dem physisch Quantitativen in der Natur ein Qualitatives schlechthin entspreche, daß „überall hinter diesen — des Physikers — Vibrationen noch etwas anderes stecke", wie „hinter den Vibrationen des Hirns unsere eigenen Empfindungen stecken". (Mat. 161.)

(B. 2. a.) Mehr Berührungspunkte mit Spinoza dagegen hat Langes Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele beim Menschen. Wie nach Spinoza die Erhaltung des Bewegungsverhältnisses der Teile des menschlichen Körpers die Bedingung für die rechte Erkenntnisfähigkeit der Seele ist, so „fördert und erleichtert nach Lange körperliche Gesundheit und richtige Organisation überhaupt auch die geistigen Funktionen". (Seelenl. 588.) Zieht nach Spinoza eine Störung dieses Bewegungsverhältnisses die unlustbetonte Verminderung der geistigen Tätigkeiten mit sich, so ist nach Lange eine Störung des Ernährungsprozesses die Ursache — um es kurz auszudrücken — seelischer Verstimmung und der Herab-

setzung geistiger Kräfte; mit diesem Zustand der Unlust ist wie bei Spinoza bewußt oder unbewußt das Streben, ihn zu beseitigen und in einen lustvollen überzuführen, verknüpft. Bei einem Kinde z. B. verschmelzen „die von der Müdigkeit herrührenden unangenehmen Gefühle mit der Richtung des Spiels, statt sich selbständig geltend zu machen, und irgend ein Ziel wird nun — zur Beseitigung dieses Zustandes — mit wachsender Heftigkeit verfolgt. Das in solcher Stimmung sehr natürliche Mißlingen ruft nur Ärger und Reizbarkeit hervor, und der Befehl, abzulassen und sich ruhig zu verhalten, steigert diese Reizbarkeit aufs heftigste, obwohl er genau dasjenige trifft, was dem Kinde nottut". (Seelenl. 539.) Wird aber das körperliche Übel gehoben, so geht auch die Seele in einen vollkommeneren Zustand über. So wird in obigem Beispiel „ein strenger, aber unverständiger Erzieher vielleicht das Kind strafen und es in eine Ecke stellen, wo das Übel immer schlimmer wird; ein ebenfalls strenger, aber sachverständiger Erzieher straft es auch und setzt es in eine Sofaecke mit dem Befehl, sich ruhig zu verhalten, wo das Kind sehr bald einschläft oder doch sich gründlich beruhigt". (Seelenl. 539, 540.) In der Frage der Erkenntnis der Außenwelt kommt Lange vermöge seines transzendentalen Idealismus zu einem Parallelismus, der einen vom spinozistischen völlig verschiedenen Charakter hat. Auch er nimmt an, daß wir, „in dem Gegebenen ein Produkt vor uns haben, in welchem wir zwei Faktoren vermuten müssen" (Brief an Dohrn, 14. III. 1867; Ellissen 259); nur daß wir diese beiden aufeinander wirkenden Faktoren, die menschliche Organisation und die Dinge an sich, als uns unerkennbar vorstellen müssen, während nach Spinoza die Affektion des wirklich existierenden menschlichen Körpers durch die wirklich existierenden äußeren Körper als Produkt der Wechselwirkung im Menschen der Sinnesempfindung zugrunde liegt. Ist nun bei Spinoza der Parallelismus derart, daß entsprechend der gegenseitigen Einwirkung in der materiellen Natur die Empfindung sowohl die Natur des eigenen als die des fremden Körpers in sich schließt, so kann bei Lange von einem Parallelismus nur in dem Sinne geredet werden, daß beispielsweise „in der Welt der unseren Vorstellungen zugrunde liegenden Dinge mindestens ein Analogon

von Raum und Zeit zu vermuten ist, welches sich dann durch sein Zusammentreffen mit unserer Auffassung zu dem gestaltet, was wir eben Raum und Zeit zu nennen pflegen“ (Brief an Dohrn), d. h. zu unserer räumlich-zeitlichen Sinnesanschauung, ohne daß diese jedoch die Natur unserer Organisation und die des Analogons erkennen ließe. Allgemein: „Wie sich die Vibrationen der berechneten Erscheinungswelt zu den Farben der unmittelbar gesehenen verhalten, so könnte sich auch eine für uns ganz unfaßbare Ordnung der Dinge zu der räumlich-zeitlichen Ordnung verhalten, die in unseren Wahrnehmungen herrscht“. (Mat. 429.) Dieser Parallelismus zwischen der Welt der Dinge an sich und den unmittelbaren psychischen Erscheinungen ist aber selbst nur ein gedachter; unser Verstand führt zu solchen Konsequenzen, ohne daß wir von ihnen Übereinstimmung mit dem wirklichen Sein behaupten könnten. Denn „wir müssen naturgemäß annehmen, daß eine gewisse angeborene Konstruktion unseres Verstandes ebenso bestimmend auf unsere Vorstellungswelt einwirkt, wie wir dies von der angeborenen Konstruktion des Gesichts- und Gehörssinnes wissen.“ (Brief an Dohrn.) Hiernach ist also auch der Gegensatz zwischen Ding an sich und Erscheinung wie der eng damit zusammenhängende Parallelismus nur ein Produkt unserer Organisation, wie wir ja überhaupt uns immer nur in dem Kreise unserer Subjektivität bewegen können und keinen Schritt darüber hinaus zu tun vermögen. Damit vollendet Lange die kritische Analyse der Erkenntnis, zu der Spinoza einen Ansatz nimmt, indem er nur den sekundären Qualitäten subjektive, den primären aber objektive Realität zuschreibt. So überträgt also Lange, verglichen mit Spinoza, den Parallelismus in der Erkenntnis der Außenwelt auf ein anderes unbekanntes Verhältnis, und zwar in einer von der spinozistischen abweichenden, von Erkenntniskritik durchdrungenen Gestaltung. In der Welt der Erscheinungen aber ist für ihn ein solcher Parallelismus nicht möglich; auch nicht im idealistischen Sinne Fechners, wobei natürlich, da es sich um Erscheinungen handelt, nicht eine objektiv, sondern subjektiv idealistische Fassung angängig wäre. In dieser Hinsicht neigt Lange vielmehr zum Solipsismus; er führt ein Wort Lichtenbergs an: „Wenn wir glauben, wir sehen Gegen-

stände, so sehen wir bloß uns. Wir können von nichts in der Welt etwas eigentlich erkennen als uns selbst und die Veränderungen, die in uns vorgehen". (Mat. 411.) Hieraus geht zugleich Langes Ansicht über die Erkenntnis des eigenen Körpers hervor, die, abgesehen von der Erhebung ins idealistisch Phänomenalistische, auf den parallelistischen Standpunkt Spinozas hinausläuft: Zwar sind „unsere sichtbaren (körperlichen) Organe gleich allen anderen Teilen der Erscheinungswelt nur Bilder eines unbekannten Gegenstandes, weshalb uns die transzendente Grundlage unserer Organisation ebenso unbekannt bleibt wie die Dinge, welche auf dieselbe einwirken" (Mat. 423), aber in der Erscheinungswelt „sind wir in unserem Rechte, wenn wir für alles, auch für den Mechanismus des Denkens, physische Bedingungen voraussetzen und nicht rasten, bis wir sie gefunden haben". (Mat. 427.) Z. B. „läuft bei jeder lebhaften Erregung der Hirntätigkeit ein Strom von positiven und negativen Wirkungen mittels der vegetativen und motorischen Nerven durch den ganzen Körper, und erst indem wir von den dadurch in unserem Organismus bewirkten Veränderungen mittels der sensiblen Nerven wieder Rückwirkungen erhalten, ‚empfinden' wir unsere eigene Gemütsbewegung". (Mat. 373.) So vermittelt der ganze komplizierte Apparat des Gehirns und der Nerven durch die „Veränderungen, die in uns vorgehen", die Erkenntnis des eigenen Körpers in den jene Veränderungen begleitenden Empfindungen.

(B. 2. b.) Der mit dem psychischen Vorgange direkt verbundene materielle Prozeß, der natürlich anders als von Spinoza entsprechend dem höheren Entwicklungsstande der Naturwissenschaften als „fortschreitende Auslösung der Spannkräfte" (Mat. 349) in Gehirn und Nerven gefaßt wird, besteht also jedenfalls wie bei Spinoza in organischen Veränderungen. In diesen ist zugleich mit den einzelnen psychischen Erscheinungen deren Zusammenhang physisch repräsentiert. Sind die Veränderungen bleibend, so bilden sie die materielle Unterlage für ähnliche psychische Erscheinungen in ähnlicher Verknüpfung, d. h. für die Erinnerungen und Ideenassoziationen. Hierbei ist es „garnicht unwahrscheinlich, daß die Fähigkeit der Wiedererinnerung mitbedingt wird durch die absolute

Stärke des Nervenvorganges“ (Mat. 399, 400), da „es z. B. kaum zweifelhaft ist, daß eine energische, deutliche Aussprache der Worte das Gedächtnis unterstützt“. (Seelenl. 588.) Diese mit Spinoza übereinstimmenden Grundgedanken sind freilich bei Lange, wie auch bei Fechner, in verfeinerter Durchbildung aufgestellt, während Spinozas Andeutungen nur Ansätze in derselben Richtung sind. Beispielsweise bringt Lange folgendermaßen des näheren „die Assoziation mit den Tatsachen der Physiologie in Einklang: Nimmt man für eine Vorstellung ausgedehnte Erregungsgebiete an und zudem noch die gehörigen Verbindungen von dem bloß objektiven Vorstellungsbild zu den mit ihm zusammenhängenden motorischen Erregungsherden und hinwiederum zum Sprachzentrum des entsprechenden Wortes, so wird sich leicht für verwandte Vorstellungen eine partielle Identität des Erregungsgebietes annehmen lassen“. (Mat. 369.) Spinoza hingegen spricht in dieser Beziehung nur allgemein von einer der Ordnung und Verknüpfung der Ideen entsprechenden Ordnung und Verknüpfung der Gehirneindrücke, z. B. derjenigen des Wortes „Apfel“ und der sinnlich wahrgenommenen Frucht Apfel, ohne zu einer bestimmteren Vorstellung über die physische Repräsentation überzugehen. Sein Gedanke jedoch liegt, wie schon erwähnt, Langes konkreterer Fassung der physiologischen Darstellung der Assoziation zugrunde. Über die Zuordnung der mit psychischen verbundenen physischen Prozesse stellt Lange wie Spinoza den Satz auf: „Das Elementare in den psychischen Funktionen kann nichts anderes sein als das physiologisch Elementare“. (Mat. 369.) Die höheren geistigen Tätigkeiten jedoch sind an verwickelte körperliche Vorgänge geknüpft: „Das Zusammenwirken sehr vieler und einzeln genommen außerordentlich schwacher Nervenimpulse muß uns den Schlüssel geben zum physiologischen Verständnis des Denkens, und die Form dieses Zusammenwirkens ist das Charakteristische jeder einzelnen Funktion“. (Mat. 375.) So hat Langes psychisch-physischer Parallelismus hinsichtlich des Verhältnisses der menschlichen Seele zum Körper die Grundzüge mit Spinozas Lehre gemein. In der weiteren Ausführung aber huldigt Lange im Unterschiede von Spinoza der synechologischen Ansicht und ordnet ferner dem „Gesamtzustand des Be-

wußtseins“ die „unbewußten Vorstellungen ein, welche, wiewohl sie eigentlich gar keine Vorstellungen, sondern nur Hirnfunktionen sind, ganz nach den Gesetzen der Assoziation in den Vorstellungsverlauf eingreifen“ (Mat. 401) und so „eine durchgehende und immanente Kausalität für den Vorstellungswechsel“ (Mat. 396) begründen, wodurch der Parallelismus in Vollständigkeit überhaupt erst möglich wird.

(C.) Auf die Einwände gegen den Parallelismus, die in der Ethik erörtert werden, finden sich auch bei Lange Antworten, die mit denen Spinozas übereinstimmen oder wenigstens in dieser Richtung liegen. Gegen die der gemeinen Vorstellung natürliche Auffassung, daß die Seele auf den Körper wirke und ihn zu seinen Betätigungen antreibe, gründet Lange wie Spinoza den psychisch-physischen Parallelismus auf die Unerklärbarkeit dieses Ursachverhältnisses und auf das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität.

(C. 1. a.) Bezüglich des letzteren hebt auch Lange die Unkenntnis des komplizierten körperlichen Baues des Menschen hervor. „Der Mensch ist der komplizierteste aller der unzähligen Organismen, die wir kennen, und mit einem bis ins Unendiche verwickelten Apparat ausgestattet, um auf spezielle Bedürfnisse auch in speziellster und eigentümlichster Form zu reagieren. Der Mechanismus, welcher dies bewerkstelligt, bleibt seinem eigenen Bewußtsein verborgen, und es erscheint daher eine menschliche und menschenähnliche Tätigkeit. vom Standpunkte roher und unwissenschaftlicher Betrachtung wie eine unvermittelte, vom bloßen Gedanken aus das Objekt ergreifende Kraftwirkung, während sie in der Tat nur die am feinsten vermittelte ist“. (Mat. 274.) Führt Spinoza als positiven Beleg für die hohen Fähigkeiten des menschlichen Körpers die Tatsache der Nachtwandler an, so macht ähnlich Lange allgemein geltend, daß „die Unermüdlichkeit der Forscher gerade auf diesem Gebiete täglich neue Entdeckungen hervorbringt, welche alle darauf hinweisen, daß auch diese Erscheinungen ihre mechanische Ursache haben“. (Mat. 279.) Er zeigt in der Denkweise Spinozas jene „am feinsten vermittelte Kraftwirkung“, indem er an dem Beispiel eines reichen Kaufmannes, der durch eine plötzliche geschäftliche Unglücksbotschaft über-

rascht wird, konsequenten Materialismus zu üben versucht: „Ich will die Leitungen sehen, die Wege der lebendigen Kraft, den Umfang, die Fortpflanzungsweise und die Quellen der physikalischen und chemischen Prozesse, aus welchen die Nervenimpulse hervorgehen, die gerade in der zum Aufspringen dienenden Weise erst den musculus psoas, dann den rectus femoris, die vasti und die ganze mithelfende Gesellschaft zur Tätigkeit bringen. Ich will die ungleich wichtigeren Nervenströme sehen, welche sich in die Sprachwerkzeuge, in die Atemmuskeln verbreiten, Befehl, Wort und Ruf erzeugen, die auf dem Wege der Schallwellen und der Hörnerven anderer Individuen dasselbe Spiel zehnfach erneuern. Ich will mit einem Wort die sogenannte psychische Aktion einstweilen den Schulpedanten schenken und will die physische, die ich sehe, aus physischen Ursachen erklärt haben". (Mat. 371. 372.) „Dieser objektive Zustand muß nach dem Gesetz der Erhaltung der Kraft in die lückenlose Kausalreihe eingefügt werden. Man stelle uns diese Reihe vollständig dar! Dies muß geschehen können ohne irgend eine Rücksicht auf den subjektiven Zustand, da dieser ja kein besonderes Glied in der Kette der organischen Vorgänge ist" (Mat. 374), wie die Gehirnsektionen dartun. Und weiter recht spinozistisch: „Man muß sich klar machen, daß das Gesetz der Erhaltung der Kraft im Innern des Gehirns keine Ausnahme erleiden kann, wenn es nicht total sinnlos werden soll, und man muß sich zu dem Schlusse erheben können, daß also das ganze Tun und Treiben der Menschen, des einzelnen wie der Völker, durchaus so vor sich gehen könnte, wie es wirklich vor sich geht, ohne daß übrigens auch nur in einem einzigen dieser Individuen irgend etwas wie Gedanke, Empfindung usw. vor sich ginge". (Mat. 155.)

(C. 1. b.) Ist so das Prinzip der geschlossenen Naturkausalität auch für die komplizierten psychisch-physischen Vorgänge durchführbar, oder soll es vielmehr auch hier als Forschungsmaxime gelten, so wird es andererseits wie bei Spinoza durch die Unerklärbarkeit des ursächlichen Verhältnisses zwischen Leib und Seele direkt gefordert und damit der Parallelismus gewonnen. Denn „der Einfluß der geistigen Vorgänge auf die materiellen Ereignisse ist, wenn man die Sache genau nimmt, naturwissenschaftlich ganz

undenkbar". (Mat. 155.) „Jeder Eingriff einer mystischen Kraft, welcher eine Anzahl von Molekülen aus der Bahn wegnimmt, in welcher sie sich nach den allgemeinen Naturgesetzen bewegen, um sie gleichsam nach einer Planzeichnung in Reih und Glied zu stellen, — jeder derartige Eingriff würde nach naturwissenschaftlicher Betrachtung eine Arbeit leisten, die sich nach Äquivalenten messen läßt, während sie doch die Äquivalentreihe durchbricht, wie ein in eine richtige Rechnung hineingeschneiter Schreibfehler, der das ganze Resultat verdirbt". „Und wozu? — um an die Stelle eines noch unvollständigen, aber wirklichen Begreifens einen Lappen zu stopfen aus einer Weltanschauung, in welcher nach ihren Grundlagen nur ein schwaches Analogon des Begreifens, nur eine Ordnung der Erscheinungen nach leeren Begriffen und plumpen anthropomorphen Phantasien möglich ist". (Mat. 273.) Bezeichnet Spinoza die Lehre von der Wechselwirkung zwischen Geist und Körper als „eine Hypothese, die dunkler ist als alle dunklen Qualitäten", so kehrt also in ähnlicher Weise nach Lange dasjenige Denken, welches die Durchbrechung des strengen Kausalzusammenhanges der Natur zuläßt, „vollständig auf den Standpunkt des Köhlerglaubens und der rohen Naturvölker" (Mat. 278) zurück. Damit ergibt sich auch für Lange die Notwendigkeit des psychisch-physischen Parallelismus; denn bei der „somatischen Methode" „bleiben – ganz im Sinne Spinozas — die beiden wichtigsten Punkte des großen Rätesls gänzlich unberührt: Das Verhältnis der direkt empfundenen Empfindung (der Empfindung als solcher) zu dem äußerlich als Vorgang in der Materie angeschauten Empfindungsprozeß und das Verhältnis der Formen und Ideen zu dem Stoff, in welchem sich dieselben ausprägen, oder was im Grunde der gleiche Gegensatz ist, das Verhältnis des Qualitativen zum Quantitativen". (Seelenl. 570.) Übrigens ist kennzeichnend für Langes Standpunkt: „Wir haben das Recht, wenn wir durch den Materialismus hindurch zum Idealismus vorgedrungen sind, alles Bestehende für geistiger Art zu erklären, sofern es zunächst unsere Vorstellung ist; solange wir aber noch zwischen Geist und Materie unterscheiden, haben wir nicht das Recht, Geister und geistige Ursachen zu erfinden, die uns nicht gegeben sind". (Mat. 279.)

(C. 2. a.) Wie die Begründung des Parallelismus, so fließt auch die Widerlegung einzelner Einwürfe gegen ihn aus der naturwissenschaftlichen Betrachtung der Erfahrungstatsachen, die nach Lange sowohl wie nach Spinoza als begreifende und daher wissenschaftliche Methode hier die einzig zuständige ist. Danach ist die Behauptung, daß „der Körper sich nicht regen werde, wenn die menschliche Seele nicht zum Denken fähig wäre", eine oberflächliche Vorstellungsweise, die „mechanische Arbeit aus nichts schafft". (Mat. 277.) Die genaue Beobachtung jedoch zeigt in Übereinstimmung mit Spinoza, daß gerade die Umkehrung dieses Satzes der Wirklichkeit weit angemessener ist. Denn, würde Lange mit Fechner sagen, wenn die potentielle Energie des körperlichen Systems gering ist, so liegt auch die geistige Tätigkeit danieder, dann ist auch „die Seele zugleich ungeeignet zum Denken". Daher kann auch der Geist oder vielmehr der unterliegende physische Prozess niemals lebendige Kraft aus sich erzeugen, sobald die notwendigen materiellen Bedingungen dazu fehlen.

(C. 2. b.) Ebenso wie Spinoza könnte ferner Lange dem Einwande, daß doch die höchsten menschlichen Leistungen, in der Kunst z. B., unmöglich aus physischen Ursachen erklärt werden könnten, mit dem Hinweise entgegnen, daß wir in dem menschlichen Körper „einen höchst vollendeten und in seiner Zusammensetzung unsere mathematische Fassungskraft weit übersteigenden Mechanismus" (Mat. 358) vor uns haben. Es bleibt daher das Ziel der wissenschaftlichen Forschung, auch jene spezifisch menschlichen Tätigkeiten in die „lückenlose Kausalfolge der materiellen Vorgänge" einzureihen.

(C. 2. c.) Dies gilt also auch für die menschlichen Willensentschließungen, die am leichtesten die Vorstellung eines frei über den Körper waltenden Geistes erwecken. Indessen die Frage der Willensfreiheit ist für Lange völlig im Sinne Spinozas entschieden. Was dieser an Beispielen ausführlich dartut, „die empirische Bedingtheit und strenge Kausalität aller menschlichen Handlungen", eben das gilt Lange „seit Kant als sicher und gewissermaßen als eine bekannte und abgemachte Sache". (Mat. 404.)

So weist also Lange, in den Grundgedanken immer in Spinozas

Spuren wandelnd, die einzelnen Einwürfe gegen den Parallelismus ab und verwirft mit einer ähnlichen Bemerkung wie Spinoza die Erklärungsweise durch die — Seele: Diese Methode „macht zufällig an einem Punkt Halt, welcher das Mysterium noch in voller Unverletztheit bestehen läßt, und hier ist nun natürlich auch die Grenze, wo der phantastische Reflex der eigenen Unwissenheit, die „geistige Ursache", eintritt und dasjenige ohne weitere Mühe erklärt, was noch unerklärbar ist". (Mat. 279.)

(D. 1.) Nach alledem erscheint Lange wie Spinoza als Vertreter der mechanischen Weltanschauung, nach welcher „die strenge Durchführung des Kausalitätsprinzips unter Beseitigung aller unklaren Annahmen von Kräften, die aus bloßen Begriffen abgeleitet werden, für das gesamte Feld der Naturwissenschaften der leitende Gesichtspunkt bleiben muß". (Mat. 272.) Zwar erklärt er „die Zufallslehre als die durchaus berechtigte negative Seite des Darwinismus" (Mat. 274), allein der Begriff des Zufalls ist bei ihm völlig identisch mit dem Spinozas: die Bildungen in der natürlichen Entwicklung „können nur zufällig genannt werden, sofern wir keinen Grund anzugeben wissen, warum gerade diese in diesem Augenblick auftritt". (Mat. 274.)

(D. 2.) Steht hiernach Lange in der kausalen Auffassung der erscheinenden Natur, die Zufall und Willkür ausschließt, ganz auf Spinozas Standpunkt, so nähert er sich ihm in der Frage der Teleologie. Wie bei Spinoza gibt es auch nach Lange keine Zwecke im Naturgeschehen, d. h. keine Einwirkung geistiger Ursachen, „Lebensäußerungen gedachter Wesen, welche nach Analogie menschlicher Handlungen in den Lauf der Dinge eingreifen". (Mat. 280.) Hinter einer solchen Erklärungsweise des Auffallenden, zweckmäßig Eingerichteten in der Natur „steckt nichts anderes als das gröber oder feiner vorgestellte Gebiet der Gespenster, das heißt eben der phantastische Reflex unserer Unwissenheit" (Mat. 280): das Asyl der Unwissenheit, sagt Spinoza. Diese scharfe, echt spinozistische Verurteilung jeglicher anthropomorphen Naturauffassung zwingt jedoch Lange nicht, nun überhaupt jede Teleologie über Bord zu werfen, wie Spinoza es tut. Ohne gewisse teleologische Annahmen vermag er die Welt nicht zu begreifen, wobei er natürlich „alles

vorsichtig beiseite läßt, was auf einen menschenähnlich sinnenden „Baumeister der Welten" hinausführt" (Mat. 275): Diese Welt ist ein „Spezialfall zwischen unzähligen, gleich denkbaren Welten"; „wie sehr auch alles Geschehen sich aus einfachen Annahmen mathematisch entwickeln läßt: positive Annahmen, und zwar solche, welche die Entwicklung unserer Welt ermöglichen, während sie ohne diese Rücksicht ganz anders sein könnten, müssen eben doch gemacht werden". (Mat. 275.) Von dieser Teleologie Langes aber könnte behauptet werden, daß auch Spinoza sie vertritt, denn nach ihm ist Gott „das unbedingt unendliche Wesen, welches aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt". Liegt es hier nicht nahe, diese Attribute mit den „unzähligen, gleich denkbaren Welten" Langes zu vergleichen? Ferner kann man im besonderen die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung als immanente, in strenger Kausalität wirkende Kräfte der Substanz zu den teleologischen „positiven Annahmen" rechnen, aus denen mit Notwendigkeit unsere Welt als „Spezialfall" hervorgeht. Hiernach würde sich Langes Naturauffassung von der Spinozas, welche die Natur einzig und allein als wirkende Kausalität ohne jedes weitere Prinzip begreift, im Grunde garnicht unterscheiden; sie wären, abgesehen von der Verschiedenheit in metaphysischer Beziehung und von den etwaigen „positiven Annahmen", ihrem Wesen nach gleich.

— — — —

So zeigt diese Vergleichung Spinozas mit Fechner und Lange, daß die Grundgedanken der Lehre vom Parallelismus der göttlichen Attribute mit denen des eigentlichen psychisch-physischen Parallelismus beim Menschen und ähnlich beseelten Wesen sowohl in der Theorie Fechners wie in der Langes völlig übereinstimmen. Über diesen engeren Parallelismus hinaus geht Fechners Theorie nach ihren Grundzügen, insbesondere in dem Problem der Allbeseelung, durchgehends mit Spinozas Ansicht parallel, so daß sie geradezu „idealistisch gewendeter Spinozismus" (Falckenberg, Gesch. d. n. Phil., 6. Aufl., 1908, S. 567) genannt werden kann. Ausgenommen sind hier nur die Beziehungen der Teleologie zum Parallelismus,

in denen sich Fechner weit von Spinoza entfernt. Wenngleich nun Lange umgekehrt wie Fechner gerade bezüglich der Teleologie mit Spinoza im Grunde einer Meinung ist, so weicht er andrerseits in der Frage des Parallelismus im weiteren Sinne viel stärker als Fechner von Spinoza ab, indem er die Lehre von der Ausdehnung des Seelenlebens über die ganze Natur in das Gebiet der dichtenden Spekulation verweist.

Lebenslauf.

Am 18. August 1881 wurde ich, Kurt Hermann Karl Krösche, evangelischer Konfession, als Sohn des Kaufmanns Hermann Krösche und dessen Ehefrau Ottilie geb. Neumann in Berlin geboren. Von Oktober 1891 an besuchte ich das Lessing-Gymnasium zu Berlin, das ich Oktober 1900 mit dem Zeugnis der Reife verließ. Hierauf studierte ich an den Universitäten Leipzig und Berlin Mathematik, Naturwissenschaften und Philosophie und erwarb am 20. Februar 1906 in Berlin das Befähigungszeugnis für das höhere Lehramt. Zur praktischen Ausbildung leistete ich das Seminarjahr an dem Königlichen Gymnasium nebst Realschule zu Landsberg a. W., das Probejahr am Königlichen Joachimstalschen Gymnasium zu Berlin, an der 9. Realschule zu Berlin und am Königlichen Kaiserin Augusta-Gymnasium zu Charlottenburg ab. Das Probejahr unterbrach ich von Oktober 1907 bis dahin 1908, um meiner Militärpflicht beim 3. Garde-Feldartillerie-Regiment in Berlin zu genügen. Seit Ostern 1909 als wissenschaftlicher Hilfslehrer an der 5. Realschule zu Berlin tätig, wurde ich am 18. Januar 1910 zum Oberlehrer am Realgymnasium in Pankow bei Berlin gewählt.